تأليف

السيد صدر الدين القبانچي

علم السياسة

تجديد من وجهة نظر إسلاميّة

الشركة العالمية للكتاب

علـم الســياسـة

تجديد من وجهة نظر إسلاميّة

علم السياسة

صف وإخراج وتنفيذ قسم الكمبيوتر في الشركة العالمية للكتاب

طبع في لبنان

القبانچي، صدر الدين
علم السياسة، صدر الدين القبانچي، الطبعة الأولى

ISBN 1-55206-073-X

تأليف:
السيد صدر الدين القبانچي

علم السياسة

تجديد من وجهة نظر إسلاميّة



المقدّمة

سبق أن قدّمنا دراسة تحت عنوان «المذهب السياسي في الإسلام/ ١٤٠٥ هـ». وحيث كانت هذه الدراسة تتناول موضوعاً يمتاز بأهمية خاصة فقد دفعنا ذلك لتقديم دراسة أوسع في مجال «علم السياسة» من وجهة نظر إسلاميّة وهو موضوعٌ لم يزل بعيداً عن تناول دراساتنا الإسلاميّة.

وقد عرضت علينا «جامعة الإمام الصادق (ع) - قسم العلوم السياسيّة -» في طهران أن نقدّم درساً يتناول هذا العلم من وجهة نظر إسلاميّة واستطعنا - بحمد اللّه - أن نكتشف أصالة الرؤية الإسلاميّة في هذا المجال الذي كان يحسب الكثيرون أنّه بعيد عن متناول الإسلام وأنّه من انتاجات الحضارة الحديثة.

إنَّ هذه الدراسة التي قُدِّمت فصولها على طلاب جامعة الإمام الصادق (ع) تمثل محاولة جادّة لاكتشاف الرؤية الإسلاميّة ليس فقط في مجال «المذهب السياسي» بل في مجال «علم السياسة».

آملين أن نكون قد ساهمنا بهذه الخطوة في تقديم عرضٍ واقعي لجانب من جوانب الفكر الإسلامي.

صدر الدين القبانچي - ١٤١٠ هـ.



المدخل

علم السياسة ـ تعريفه وموضوعه ومهمته

تعريف السياسة:

إن كثيراً من الناس يحملون انطباعاً خاطئاً عن السياسة، وهم يتبرمون من العمل السياسي، ورغم أن الناس في كثير من الأحيان يباشرون عملاً سياسياً الاّ أنهم يحاولون أن ينزعوا عن أنفسهم ثوب السياسة، ولا يختص هذا الانطباع بالمجتمع الديني بل إن المجتمعات المتمدنة اليوم هي الأُخرىٰ تعيش مثل هذه الحالة، ولعل في مختلف هذه المجتمعات تجد كثيراً من الأشخاص يقبل أن تصفه بأنه عامل، أو موظف، أو طالب، ولكن يرفض أن تصفه بأنه سياسي أو رجل سياسة، ومن هنا كان علينا ان نقف في البداية وقفة سريعة عند التعريف.

وقبل الحديث عن ﴿علم السياسة﴾ لا بدَّ أن نعرف المقصود بكلمة السياسة، فنقول:

اللغة:

جاءت كلمة السياسة في اللغة العربية بمعنى القيام بالأمر وتدبيره، قال في لسان العرب: ساس الأمر سياسةً: قام به.

سَوَسَ الرِجل أمور الناس: إذا ملك أمرهم.

السياسة: اَلقيٰام علىٰ الشيء بما يصلحه.

وهنا نلاحظ ان المعنى اللغوي للكلمة معنى عام لا يختص بشؤون الدولة والحكم.

فالتدبير في كل أمر ومجال هو سياسة، وعلىٰ هذا يصح الاستعمال الشائع الذي يقول إن لهذا الشيخ سياسة خاصة مع عائلته، وله سياسة في التجارة، وله سياسة في ترتيب أوقاته وتقسيم عمله هكذا.

الاصطلاح:

إلّا أن «السياسة» في الاصطلاح لا تحمل تلك السعة التي يعطيها المعنى اللغوي، فنحن نرى أن كثيراً من الناس يرفض السياسة، ويرفض أن يكون سياسياً، وكثيراً من الناس يدعي انَّه لا علم له بالسياسة، رغم انَّه قد يكون من ذوي الإدارة والتدبير في شؤون كثيرة.

إذن ماذا يقصد هؤلاء بالسياسة؟

السياسة في المصطلح الخاص تأتي بمعنى تدبير الأمور الاجتماعية العامة ذات الصلة بالحكم والسلطة.

وبهذا المعنى جاء الحديث الشريف: «كان بنو إسرائيل يسوسهم أنبياؤهم»[١].

وهنا نلاحظ أن السياسة بالمعنى المصطلح ليست نقيضاً ولا ضدّاً للمعنى اللغوي وإنما هي مفردة من مفرداته تختلف عنه من حيث السعة والضيق.

---

(١) لسان العرب: مادة سَوسَ.

فهي بالمعنى اللغوي مطلق التدبير، وبالمعنى المصطلح التدبير في الأمور الاجتماعية ذات الصلة بالحكم والسلطة.

وهي تعطي نفس المعنى في اللغة الإفرنجية.

فكلمة سياسة في اللغة الإفرنجية هي [politique] بولطيقي.

وهنا يقول الباحثون في علم السياسة إنها مركبة من كلمتين أُدغم بينهما فكانت كلمة واحدة، الأولى هي: polis بمعنى المدينة (پوليس).

الثانية هي: Techne بمعنى فن التدبير (تيشينه).

وفي الإدغام بين هاتين الكلمتين كانت كلمة [politique] بولطيقي، بمعنى تدبير المدينة.

تعريف علم السياسة:

نعرف مما سبق أن السياسة بالمعنى اللغوي والاصطلاحي هي عمل ومنهج وليست علماً، ومن هنا نجد أن كثيراً من ساسة العالَم ليس لهم معرفة بعلم السياسة فلا هم قد تخرجوا من جامعات علوم السياسة ولا شغلوا أنفسهم كثيراً بمطالعات فصول وأبحاث هذا العلم، ونجد العكس أيضاً، فلعل معظم علماء السياسة هم بالذات ليسوا سياسيين ولا هم مستعدون للتورط في الشؤون السياسية. إذن ماذا نقصد بـ (علم السياسة)؟

من حيث إن هذا العلم بوصفه علماً ودراسة جديد النشأة، وربما أمكن القول إنَّه من ولادات ومستحدثات القرن العشرين، فقد اختلف الباحثون كثيراً في تعريف هذا العلم، وتحديد هويته، ووضع حدوده بالنحو الذي لا يختلط بعلوم أخرى.

لا شك أنَّ هناك كتابات وأفكاراً مطروحة في السياسة ترجع إلى

أبعد من هذا التاريخ، وحتى أرسطو وأفلاطون قد كتبا في ذلك، ومن بعدهم فلاسفة الإسلام قد كتبوا في السياسية حتى أن ارسطو له كتاب خاص في هذا الموضوع قال عنه فيلسوف الإسلام الكندي المتوفى ٢٥٢ للهجرة:

﴿وأما غرضه في كتابه الثاني منها وهو المسمىٰ بولطيقي أي المدني الذي كتبه الى بعض إخوانه ففي مثل ما قال في الأول وتكلم فيه أكثر عن السياسة المدنية﴾.

رغم ذلك فإن الأبحاث السياسة لم تنل حظاً واسعاً من البحث والتمييز بحيث تصبح علماً قائماً علىٰ انفراده إلّا في القرن الأخير، لا بل ما يزال هذا العلم يشهد حيرة في تشخيص هويته التي تميزه عن سائر العلوم.

ونحن فيما يلي نذكر عدداً من أهمّ التعاريف المذكورة له ثم نكتشف له تعريفاً آخر يحقق المطلوب من كون التعريف جامعاً مانعاً(١).

١ ـ التعريف الذي جاء في قاموس ليتريه الفرنسي ١٨٧٠م: ﴿السياسة هي علم حكم الدول﴾.

٢ ـ التعريف الذي ذهب إليه دوفرجيه وكثيرون وهو: ﴿علم السلطة المنظّمة في الجماعات الإنسانية كافةً﴾.

٣ ـ تعريف معجم وبير ١٩٦٢م: ﴿فن حكم المجتمعات الإنسانية﴾.

---

(١) يتحدّث المناطقة أن من شروط التعريف الصحيح كونه (جامعاً مانعاً) أي شاملاً لجميع الأفراد الداخلة في هوية المعرّف، ومانعة عن دخول الأفراد التي لا تنتمي إلىٰ هذه الهوية.

٤ ـ التعريف الذي جاء في القاموس الأمريكي:

﴿علم السياسة هو أحد العلوم الاجتماعية الذي يبحث في النظرية والتعليق السياسي، وفي نظم الحكومة والإدارة، وهو علم أكاديمي يشمل النظرية السياسية ونظم الحكومات والقانون العام، والاتجاهات السياسية وخططها والإدارة العامة، والعلاقات الدولية والسياسة الخارجية﴾.

نقد التعاريف السابقة:

إلاَّ أن كل هذه التعاريف لم توفَّق في الكشف عن هوية علم السياسة ومحور البحث فيه، وهي في أحسن أحوالها توضيحات وشروح وليست تعاريف كما يطلبه المناطقة في التعريف الصحيح.

ويمكن أن نسجل هنا ملاحظتين بشأن التعاريف السابقة.

الملاحظة الأولى:

أنها انتخبت ظاهرة واحدة من ظواهر المجتمع السياسي وجعلتها محوراً وموضوعاً لعلم السياسة وهي ظاهرة الدولة أو السلطة.

بينما هناك ظواهر أخرىٰ من الطبيعي أن يتناولها الباحث السياسي.

إن الدولة، أو السلطة بالمعنى الأوسع هي ظاهرة واحدة ـ وإن كانت هي الظاهرة البارزة في المجتمع السياسي ـ ولكن إلىٰ جانبها ظواهر أخرى مثل (الأمة، الوَطن، القوميّة، عوامل الصراع السياسي، الأساس في عملية التكامل السياسي) فإن الدولة ليست كل شيء في علم السياسة، خصوصاً إذا عرفنا أن الدولة تعتبر ظاهرة حديثة في المجتمع الإنساني بينما يمتد الصراع السياسي ومجالات البحث السياسي إلىٰ ما وراءها.

وهكذا الحديث عن السلطة، فالسلطة وإن كان المقصود منها ما هو أوسع من الدولة كما جاء في التعريف الرابع إلَّا أنها هي الأُخرى ليست كل شيء في الأبحاث السياسية التي يعنىٰ بها الباحث السياسي.

فنحن إمَّا أن نحذف الظواهر الأخرى من أبحاث علم السياسة أو نعتبرها ملحقات وتوابع للدولة والسلطة وهذا مما لا مبرر له علمياً.

هذه الملاحظة تسجل بوضوح علىٰ التعريف الأول اختصاصه بالدولة، وحاول إعطاءه شيئاً من السعة فقال: ﴿علم السلطة المنظمة في الجماعات الإنسانية﴾ سواء كانت علىٰ شكل دولة أو لم تكن، هو الآخر لم يوفّق في تقديم تعريف جامع لجميع مفردات علم السياسة.

والتعريف الثالث لا يفرق كثيراً عن التعريف السابق غير أنه اعتبر السياسة فناً وليس علماً وهذا ما أثار عليه سخط علماء السياسة الذين جهدوا في تقنين قوانينها، وتناول أبحاثها بشكل مدروس خاضع للبرهنة والاستدلال.

ونحن لا ننفي طبعاً أن تكون السياسة فناً، إلَّا ان ذلك لا يعني أبداً أن لا يكون للسياسة أصول ومبادىء وأبحاث علمية كما سنوضح ذكل في ذيل هذا البحث.

كما نلاحظ أن التعريف الرابع حاول أن يستطرد جميع الموضوعات المبحوثة في علم السياسة دون أن يعثر أو يجهد في العثور على محور واحد يجمعها كما هو المطلوب في عملية التعريف.

فالخطأ فيه كالخطأ في تعريفك للفلسفة بأنها البحث عن الوجود، والحركة، والجوهر، والعرض، والنفس، والمعاد وهكذا

تقوم بسرد الموضوعات الفلسفية كلها، فإن مثل هذا التعريف يعتبر خطأً منطقياً لأنه لم يوضح لك الحقيقة التي تطلب تعريفها.

الملاحظة الثانية:

إن هذه التعاريف لم توفّق في الفصل بين المسائل العلمية والمسائل المذهبية بالرغم من أن العلماء وعلماء السياسة معهم أقروا أنَّ هناكَ فرقاً بين العلم والمذهب في مختلف مجالات البحث، في الاقتصاد، والاجتماع والسياسة وهكذا.

فنحن لَدينا علم اقتصاد ومَذهب اقتصادي:

ولدينا علم اجتماع ومذهب اجتماعي:

ولدينا علم سياسة ومذهب سياسي.

وإذا اعتبرنا هذه القضية مسلّمة ومفروغاً عنها كما سنعطيه مزيد توضيح إن شاء اللّه في النقاط التالية من الحديث، فإن تلك التعاريف تكون مخدوشة، باعتبار شمولها لما هو علمي وما هو مذهبي في نفس الوقت.

وبتعبير المناطقة فإن هذه التعاريف لا هي جامعة لأفرادها ولا مانعة عن دخول الأغيار فيها.

التعريف الصحيح:

نحن نعتقد أن تعريف علم السياسة بأنه: ﴿العلم بظواهر المجتمع السياسي﴾ أو ﴿العلم بظواهر المجتمع ذي الإدارة المنظمة﴾ هو أقرب التعاريف إلىٰ الصحة.

من حيث إن هذا التعريف يجعل مهمة العلم السياسي التعرف علىٰ الظواهر السياسية ودراستها لا أكثر دون أن يَضع مذهباً سياسياً

في كيفية الحكم والإدارة كما أن هذا التعريف يجعل موضوع العلم هو الظواهر السياسية كافة بما فيها السلطة وهي من أبرزها بالطبع.

هذا مضافاً إلىٰ أن هذا التعريف يضع موضوعاً محدداً لعلم السياسة تدخل فيه جميع المفردات التي يعنى بدراستها علم السياسة حسب ما يجري عليه الباحثون. وهذا الموضوع هو ظواهر المجتمع السياسي، ومن الطبيعي أن نواجه هنا اعتراضاً يقول بأنك في تعريف (علم السياسة) قد عُدت مرة أُخرىٰ للاعتماد علىٰ عنوان السياسة والسياسي (المجتمع السياسي) أليس هذا من تعريف الشيء بنفسه كما يقوله المناطقة؟

ولكننا لا نرى محلاً لهذا الاعتراض فالمجتمع السياسي، هو عنوان مفهوم لا يعيش غموضاً، وحينما نلجأ إليه في تعريف علم السياسة نكون قد اعتمدنا علىٰ مفهوم واضح للمستمع ونستطيع أن نوضحه ببساطة.

ذلك أن المقصود بالمجتمع السياسي ما يقابل حالة المجتمع البدائي الذي لم تكن له ادارة منظمة ولا سلطة ذات سيادة ينتمي اليها سائر الأفراد، فالركن الأساس في تكوّن المجتمع السياسي وجود السلطة الشرعية والإدارة المنظمة.

إن المجتمع السياسي بالمعنى المذكور آنفاً يشهد ظواهر عديدة هي من مميّزاته وخصائصه وعلم السياسة هو العلم الذي يُعنى بدراسة تلك الظواهر. ونحن بهذا التعريف نكون قد حدّدنا المحور الذي تدور حوله أبحاث علم السياسة، ونكون قد أمسكنا برأس الخيط.

وسوف ننطلق مع الظواهر السياسية في المجتمع حيثما كانت ومهما تعددت. فنحن لم نحصر علم السياسة بالبحث عن الحكم أو الدولة. ولا قمنا بتعداد مجموعة ظواهر دون أن نكشف الجامع

الذي جمعها فجعلها مما يبحث عنه في علم السياسة، إننا في المجتمع السياسي نجد مجموعة ظواهر، الدولة، والأمة، والرأي العام، والاحزاب والمذاهب السياسية المختلفة، وغير ذلك من الظواهر، وعلم السياسة هو العلم الذي يبحث مجموع هذه الظواهر.

علم السياسة أو فن السياسة:

ما يزال عدد من الباحثين يرى أن السياسة ليست علماً إنما هي فن.

إن القادة السياسيين في العالم يميلون إلىٰ هذه النظرية أكثر من علماء السياسة، رغم أن بعض علماء السياسة يؤيدهم في هذه النظرة أيضاً.

إن أهم ما يدعو إلىٰ هذه النظرة أمران:

الأول: ما يلاحظ من أن عدداً كبيراً من السياسيين والزعماء قد وفقوا في تجاربهم السياسية دون أن يكون لهم نصيب مهم في علم السياسة، فهم يديرون أمورهم وأحزابهم ودولهم من خلال الخبرة والحنكة الذاتية غير عابئين كثيراً بما يقوله ويسطره علماء السياسة.

ربما يلاحظ عكس ذلك من الجانب الآخر، فإن عدداً ليس قليلاً بل لعله المعظم من علماء السياسة لم يحققوا نجاحاً يذكر في الأعمال السياسية فهم إما بعيدون عنها أو لا تغنيهم معلوماتهم النظرية السياسية في تجاربهم السياسية بمقدار ما نفعتهم حنكتهم الشخصية والخبرة والمراس في إنجاح أعمالهم السياسية أيّاً كانت.

إن زعماء العالم اليوم وقادة الثورات والقوى الكبرى هم في المعظم ليسوا من علماء السياسة، بينما انصرف علماء السياسة في الزوايا الفكرية الجامعية بعيداً عن التأثير السياسي في المجتمع.

هذه الملاحظة دعت إلىٰ القول بأن السياسة فن وليست علماً. فهي ليست من شؤون العلماء بمقدار ما هي من شؤون ذوي الممارسة السياسية ورجال هذا الفن.

الثاني: كما أن العلم والبحث العلمي له خصائصه وشروطه، وأهمها:

١ ـ الدقة والتحديق هي أول خصائص العلم والنتائج العلميّة.

ففي الطرح العلمي لا يكتفىٰ بالحدس العام بمقدار ما يتطلب الأمر حديثاً بالأرقام. فأنت إذا قلت إن نسبة ٤٠٪ من الرجال أمّيون ونسبة ٦٠٪ من النساء أُمّيات كان هذا الحديث علمياً بخلاف ما إذا قلت إن كثيراً من أبناء هذه البلدة أُمّيون. وهنا يلاحظ أنّ هذه الخاصة غير متوافرة بوضوح في الأبحاث السياسيّة.

٢ ـ الاستيعاب والشمولية لمختلف أفراد الموضوع هي الخاصة الثانية فيما هو علمي، وبعبارة أخرى إن العلم يهتم بكشف القواعد، والأحكام العامة التي تنطبق وتصدق علىٰ مختلف أفراد الموضوع.

ومثلاً علىٰ ذلك؛ العلم يقول: ﴿لكل فعل رد فعل يساويه في القوة ويعاكسه في الاتّجاه﴾ وهذه قاعدة عامة لا تختص بحالة دون أخرى وبفرد دون آخر، وخلاف ذلك حينما تعثر علىٰ ظاهرة في فرد خاص لا تستطيع أن تكوّن منها قاعدة عامة، هذا الأمر لوحظ أنه مفقود وصعب التحقق في ميدان السياسة، فلا توجد مثلاً قاعدة عامة في كيفية التأثير علىٰ الرأي العام، وكيفية كسب قناعتهم ورأيهم، ولا توجد قاعدة عامة في كيفية الوصول إلىٰ السلطة، أو في كيفية تحقيق الغلبة السياسية، أو أن وضع مثلُ هذه القاعدة هو بمستوى من الصعوبة يجعله متعذراً.

ومن هنا قالوا إن السياسة أقرب إلىٰ كونها فن تعتمد علىٰ المهارة بأكثر ممّا تعتمد علىٰ قواعد ثابتة.

إلاَّ أن كلا هذين الأمرين رغم ما لهما من واقعيَّة لا يبرهنان بالضرورة علىٰ أن السياسة محض فن ولا يوجد فيها جانب علمي.

وهذا ما سنوضحه في الحقيقة التالية:

السياسة فن وعلم:

الحقيقة أن لدينا موضوعين كل واحد منهما من مقولة غير المقولة الأخرى.

لدينا (سياسة) ونعني بها الممارسة السياسية وهي من مقولة الفعل (أن يُفعل) ولدينا (أصول السياسة) ونعني بها القواعد العامة التي تحكم ميدان العمل السياسي وهي ليست ممارسة وعلماً إنَّما هي حقائق خارجية تُعْلَم ولا تُعْمَل، فهي من مقولة (أن يُعلم) إذا صحّ لنا هذا الاصطلاح. وإذا اتضحت هذه الحقيقة قلنا:

إن السياسة بالاستعمال الأول هي فن وممارسة وتجارب، وهي تخضع للاقتدار الشخصي والإبداع أكثر مما تخضع لأصول وقواعد بالرغم من خضوعها كسائر الفنون إلى أصول وقواعد إلَّا أن تأثرها بالجانب الشخصي للسياسي يضفي عليها سمة الفن.

لا شك أن البحث العلمي يحاول أن يكتشف للفنون قواعدها وأُصولها، ولكن لما كان الفن خاضعاً للإبداع والابتكار والمهارة الشخصية فهو يبقى من هذه الزاوية فناً والسياسة بهذا المعنى هي كذلك، هي فنّ الإدارة والتسلط. لكن السياسة بمعنى الحقائق والوقائع السياسية التي يكشف عنها البحث العلمي فإنها علم بلا شك.

أليس لدينا قواعد التجويد وفن التجويد:

أليس لدينا قواعد الرسم وفن الرسم؟

كل ذلك صحيح، وهكذا الأمر في السياسة.

إن العلم بالظواهر السياسية في المجتمع وقوانين التطور السياسي في المجتمع، وتقسيمات المجتمع السياسي، كل ذلك هو علم وليس فناً، والكشف عن تلك الظواهر من مسؤولية العلم وليس من مسؤولية الفن، من مسؤولية عالم السياسة وليس من مسؤولية الرجل السياسي.

هي أمور يجب ان تُعرف وتُعلم، لا يجب أن تُعمَل وتمارس.

ومن هذه الزاوية فنحن نَجد أن خصائص العلم تنطبق عليها.

فهي دقيقة ومحددة، بالرغم من أن تحديدها يحتاج إلىٰ عناية فائقة، ويكلف صعوبة خاصة إلَّا أنّ ذلك يعود إلىٰ ارتباط هذا العلم بميدان الإنسان وهو من أعقد الميادين، وخصوصاً المجتمع الذي يضم مجموعة الناس.

كما أننا في مجال السياسة نواجه ونشهد قواعد وقوانين عامة وقابلة للتحقق والمصداقية في اكثر من فرد لموضوعها علىٰ غرار سائر القواعد العلمية.

نعم قد يخطأ الباحث في اكتشاف تلك القاعدة والتعبير عنها كما يخطأ في أي كشف في علم آخر إلَّا أنه يسعى للعثور علىٰ قاعدة.

فالماركسية تقول إن نمو الملكية في المجتمع يولِّد بشكل طبيعي حالة سياسية خاصة من شأنها الانتفاض علىٰ ظاهرة الملكية، وتحاول الماركسية أن تجعل من هذه المقولة قاعدة عامة في كل أمة ومجتمع.

والنظرية الغربية تقول إن التقدم التقني يخفف من حدة الصراع السياسي، ويحاول علماء الغرب أيضاً أن يجعلوا من هذه المقولة قاعدة عامة.

وبقطع النظر عن مدى موفقيتهم هنا وهناك إلّا أنهم بكل صورة يبحثون عن قاعدة وقانون عام وهذا من شأن العلم والبحث العلمي.

إذن صح القول إن لدينا فن السياسة ولدينا علم السياسة والخلط بين الموضوعين (السياسة كممارسة) و(السياسة كأصول ومبادىء) وعدم التمييز بين هاتين المقولتين هو الذي جعل بعض الباحثين يميل لاعتبار السياسة علماً والآخر يميل لاعتبارها فناً.

علم السياسة والمذهب السياسي:

ونحن في بداية دراسة علم السياسة يجب أن نعرف حقيقة الفرق بين علم السياسة والمذهب السياسي.

ويبدو أن كل الباحثين الغربيين والشرقيين في علم السياسة وكذا علم الاقتصاد وعلم الاجتماع تورطوا في الخلط بين ما هو من شأن العلم وما هو من شأن المذهب.

ورغم أن عدداً من الباحثين الغربيين أدرك هذه النقطة إلّا أن أحداً منهم لم يوفق لتكوين دراسة خاصة بعلم السياسة دونما تناول ما هو من شؤون المذهب.

إن الفرق بين العلم والمذهب فرق عام لا يختص بمجال السياسة.

فالعلم في المصطلح هو إدراك وتحليل واكتشاف لما هو موجود أو يوجد (ما كان أو ما هو كائن أو ما سيكون).

فشأن العالِم أن يخضع الواقع الخارجي للدراسة ليتعرف عليه.

ومن هنا نعرف أنه ليس في العلم جانب ذاتي، إنما هو موضوعي بحت أي قائم علىٰ أساس اكتشاف الموضوع الخارجي لا غير. أما المذهب فهو يعطي الرؤية لما ينبغي أن يكون. ويحكم علىٰ الواقع الموجود بالصحة أو البطلان.

فصاحب المذهب دوره دور الحاكم من ناحية. وصاحب الدستور من ناحية ثانية، فهو يحكم علىٰ الواقع القائم أنه صحيح أو باطل، ومطابق للمبادىء الأخلاقية أو غير مطابق لها، ثم هو يضع الأطروحة ودستوراً خاصاً لتحقيق الصورة الأمثل والأفضل في نظره.

وواضح إذن أن الجانب الموضوعي والجانب الذاتي يشتركان في تكوين المذهب ومن هنا أمكن القول إن:

العلم: هو عبارة عن معرفة الموجود.

المذهب: عبارة عن معرفة ما ينبغي أن يوجد.

مثلاً العلم يبحث عن القومية كظاهرة في المجتمع السياسي ويحاول أن يكتشف أسبابها، ويفسر وجودها هل هو وجود قهري أم إرادي وما شاكل ذلك، أما المذهب فهو يدرس ما إذا كانت القومية ظاهرة سليمة أم ظاهرة مريضة، ثم يضع أُطروحة لتحقيق وجهة النظر الأفضل تجاه إزالة القومية أو تأكيدها وتعميقها حسب ما يراه المذهب.

إذا اكتشفنا هذا الفرق بين ما هو علم وما هو مذهب، وما هو علمي وما هو مذهبي، نخص المجال السياسي بالحديث فنقول:

لدينا علم سياسي ولدينا مذهب سياسي، وكل منهما من مقولة غير المقولة الثانية. فنحن في علم السياسة دورنا اكتشاف حقيقة الظواهر السياسية، ما هي عواملها؟ ما هو تاريخ نشوئها؟ وهكذا.

أما في المذهب السياسي فدورنا أن نضع الأطروحة الأفضل للمجتمع السياسي وعلىٰ هذا الأساس يجب أن نضع دروس علم السياسة وأبحاثه، ونتخلص من الخطأ الذي تورطت فيه أبحاث علم السياسة بالنحو الذي يتناوله علماء الغرب أو التابعون لهم.

إنَّ الدراسات الموجودة فعلاً بين أيدينا هي شحد من هذا الخليط، الأمر الذي ضيَّع فرصة كبيرة لتطور هذا العلم.

إنَّه بدلاً من أن يتَّجه الباحثون للتعرف علىٰ حقيقة الظواهر السياسية، ويجعلون من هذه المعرفة قاعدة جيدة لتكامل المذهب عليها، نجدهم خاضوا في أبحاث بعيدة عن هذه المهمة وقريبة إلىٰ شؤون أصحاب المذهب.

الهدف من علم السياسة وموقعه من المذهب السياسي:

ما هو الهدف من دراسة علم السياسة؟

وبالتالي ما هو موقع هذا العلم من المذهب السياسي؟

وفقاً للمدرسة الوضعية:

وفقاً للمدرسة الوضعية التي ترى أن الإنسان هو المسؤول عن وضع المذهب الصحيح في مختلف المجالات بما فيها المجال السياسي فإن علم السياسة يجب أن يحتل موقعاً هاماً هو موقع القاعدة التي يرتكز عليها المذهب الموضوع. ذلك أن وضع مذهب ما يعتمد بلا شك علىٰ تفهم الواقع الموضوعي للأمور، فبمقدار ما يكون الفهم للواقع الموضوعي صحيحاً أمكن الحصول إلىٰ رؤية أفضل فيما ينبغي صنعه. بالضبط كمثال الداء والدواء، فتشخيص الداء هو العامل الأهم في كشف الدواء الأفضل.

ومن هنا فإن دراسة علم السياسة ـ وبالنحو الصحيح لا بالنحو

الذي تجري عليه المدارس والجامعات الغربية - كما أشرنا قبلاً وسنوضحه أكثر بإذن اللّه، من شأنه الأخذ بأيدي الباحثين وصانعي المذاهب للطريق الأفضل.

وفقاً للحتمية التاريخية:

أما حين تفكر علىٰ أساس الحتمية التاريخية، وان سير الأحداث الإنسانية لا يخضع لاختيار الإنسان وقدرته الأخلاقية والفكرية، إنما الأحداث تسير وتتطور بشكل حتمي ورغم أنف السياسة والسياسيين والعلماء والباحثين، وذلك بفعل التناقض والديالكتيلُ الذي يحكم الوجود بما فيه المجتمع الإنساني حسب ما تدعيه النظرية الماركسية.

وفقاً لهذه المدرسة لا يبقىٰ موضوع كبير الأهمية لدراسة علم السياسة، لا بل إن علم السياسة كسائر العلوم الاجتماعية الإنسانية هو وليد الوضع الاقتصادي القائم، وبالضبط هو وليد الرأسمالية الحاكمة، فليس هناك من جدوى كبيرة في الغوص في أبحاث هذا العلم.

وفقاً للمذهب الإلهي:

أما وفقاً للمدرسة الإسلامية التي ترى أن اللّه تعالىٰ هو الذي تكفل برحمته وضع المذهب الصحيح للإنسان ولم يتركه لنفسه ولرؤيته إنما أرسل له الرسل، وأنزل له الشرائع ليخرج الناس من الظلمات إلىٰ النور، بإذن ربهم، وإن الإنسان وحده غير قادر علىٰ خوض هذا البحر، بحر الحياة الاجتماعية دون مصابيح هدى، وزوارق نجاة هم الرسل والرسالات الإلهية:

﴿وَمَنْ أَحْسَنَ مِنَ ٱللَّهِ حُكْماً لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾[١]

---

(١) المائدة: الآية ٥٠.

﴿وَأَنزَلَ مَعَهُم الْكِتَابَ بِالْحَقِ لِيَحْكُمَ بين النَّاس فِيما اخْتَلَفُوا فِيه﴾[1].

وفقاً للمذهب الإلٰهي ما هو موقع علم السياسة؟

نحن وفقاً لهذا المذهب نتلقى الأطروحة السياسية جاهزة من الدين ودور الإنسان هو دور التطبيق وحسن التنفيذ.

﴿وَأن احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ ٱللَّه وَلاَ تَتَّبِع أهوَاءَهُم﴾[2].

﴿وَليَحْكُم أَهْل الأنْجِيل بِمَا أَنْزَلَ ٱللَّه فِيه﴾[3].

وحينئذٍ فما هو موقع علم السياسة؟

لا شك أن علم السياسة هنا لا يحتل موقع القاعدة والأساس الذي نبني عليه وجهة نظرنا في المذهب والمنهج، لأننا علىٰ كل الأحوال لا نتدخل في صنع المذهب ولا أي تغيير فيه.

﴿إنَّما كَانَ قَول المُؤمِنِينَ إذَا دعوا إلىٰ ٱللَّهِ وَرَسُوله لِيَحْكُم بَيْنهم أن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾[4].

فهل يفترض إذن الاستغناء عن علم السياسة وإلغاؤه؟

طبعاً لا، لأننا في بحوث علم السياسة نحاول تحقيق ما يلي:

أولاً: الاستعانة من عطاء هذا العلم في التنفيذ والتطبيق الأفضل للمذهب السياسي الذي نتبناه، ذلك أن المذهب السياسي إذا كان واحداً ومحدداً في ظل المدرسة الإسلامية والدينية عموماً فإن صور تنفيذه

(١) البقرة: الآية ٢١٣.

(٢) المائدة: الآية ٤٩.

(٣) المائدة: الآية ٤٧.

(٤) النور: الآية ٥١.

وتطبيقه متعددة ومختلفة وعلينا أن نختار نحنُ الصيغة الأفضل.

مثلاً: هل نختار طريقة تعدد الحكومات المحلية، أم طريقة الحكومة المركزية الواحدة؟

هل نختار نظام المجلس الواحد أم نظام المجلسين؟

هل نختار نظام الحزبين أم نظام الأحزاب المتعددة؟

هل نختار النظام الرئاسي أم نختار النظام البرلماني؟

هذه كلها صيغ تطبيقية لمذهب واحد، ومن شأن علم السياسة أن يزودنا بمختلف هذه الصور التطبيقية ومدى توفيقه خلال التجارب التي مرّت بها.

ثانياً: كما أن من شأن البحث في علم السياسة أن يطلعنا علىٰ الحقائق العلمية التي تؤيد صحة المذهب السياسي، وتستطيع أن تفسره وتشرح خلفياته الموضوعية.

فبالرغم من أننا نتعبَّد بالمذهب، ونتلقاه تلقياً كاملاً عن الرسول المنذر، إلَّا أننا بحاجة إلىٰ طرح قائم علىٰ أُسس علمية وموضوعية لمذهبنا، خصوصاً في معترك الصراع السياسي المحتدم.

إنه لا بد من الاقتدار والتمكن من علم السياسة لعرض المذهب السياسي أمام المذاهب الأُخرىٰ عرضاً موافقاً للأسس العلمية لا بمجرد التعبّد والتلقي دون دعم بالبراهين العلمية.

السياسية الإسلامية علم أو مذهب؟

في ضوء الشرح السابق للفرق بين العلم والمذهب، هل في الإسلام علم السياسة أم مذهب سياسي؟ وبشكل أوسع هل الأديان هي من صنف العلوم أو من صنف المذاهب؟ التوضيح السابق للفرق

بين العلم والمذهب يؤكد لنا حقيقة أن الإسلام بوصفه ديناً ومنهجاً إلٰهياً يهتم بطرح الموقف الأفضل أو ما ينبغي أن تكون عليه الأمور فهو إذن هو من صنف المذاهب لا من صنف العلوم، ومن هنا ففي الإسلام مذهب سياسي يقف في مواجهة المذاهب السياسية الأخرىٰ. أما علم السياسة فهو لا يختص بهذا المذهب دون ذلك كباقي العلوم. العلوم دائماً عامة تستقي منها كل المذاهب مهما اختلفت.

لكن هل يعنى ذلك أن الإسلام ليس له رأي في مسائل علم السياسة؟

من حيث ارتباط المذهب بالقاعدة العلمية كان للإسلام رأيه في مسائل علم السياسة أيضاً، فالمذهب ـ أيّ مذهب كان ـ هو بمثابة البناء الفوقي بينما تمثل الرؤية للواقع السياسي وطبيعة فهمنا للظواهر السياسية القاعدة الأساسية للمذهب، ومن الطبيعي حينئذٍ أن يكون للإسلام رؤيته الخاصة في تحليل الظواهر السياسية وفهمها. ومثالاً علىٰ ذلك حينما ندرس العامل في الصراع السياسي فسوف يختلف المطروح لحل الصراع حينما نعتقد بأن المحتوىٰ الداخلي للإنسان وبناءه النفسي والأخلاقي هو العامل الأساسي في حدوث الصراع، عمّا إذا اعتقدنا أن فقر الطبيعة وعدم اشباعها لحاجات الإنسان هو العامل في الصراع. ومن هنا وجدنا اختلاف المذاهب السياسية تبعاً لاختلافها في الرؤية للواقع.

وحينما يكون للإسلام رأي في دراسة الوقائع الموضوعية فذلك لا يحوّله طبعاً إلىٰ مدرسة علمية بل يبقى الإسلام ديناً ومذهباً، واهتمامه في مجال الآراء العلمية السياسية كاهتمامه في الآراء العلمية التاريخية، والفلكية، وما شاكل ذلك، فالإسلام مثلاً له رأيه في قصة قتل المسيح (ع) وله رأيه في مسألة الأرض والشمس، لكن ذلك لا

يجعل منه علم تاريخ، ولا علم الأفلاك.

وهكذا الحال حينما يقدّم رأياً في مجال علم السياسة، فإنه سيحتفظ بطابعه الديني والمذهبي دون أن يتحوّل إلىٰ مدرسة علمية للأبحاث السياسية.

موضوع علم السياسة:

إذا كانت الحقيقة القائلة (أن لكل علم موضوع يبحث عنه) صحيحة وهي صحيحة طبعاً فما هو موضوع علم السياسة؟

نحن نقصد بالموضوع ما يعنيه ظاهر الكلمة أي المركز الذي تدور حوله أبحاث العلم، إذ ليس من المعقول ان يكون هناك علم له استقلاليته وميزاته عن العلوم الأخرى ثم لا يكون له موضوع واحد تدور حوله أبحاثه، وإذن ليس ذلك علماً إنما هو تراكم مجموعة مسائل لا يجّمع بينها جامع علىٰ طريقة بعض المجاميع والخاطرات التي يكتبها الأدباء والتي تحوي مسائل مختلفة وظرائف متعددة وقصص وحكم وأساطير لا يجمع بينها جامع معيّن إنما الهدف منها هو امتاع القارىء في أوقات الفراغ بكل ما هبَّ ودبّ.

وعلىٰ هذا الأساس فقد سعى العلماء في كل علم لتحديد موضوع ذلك العلم.

ولا شك أن تعيين الموضوع وتحديده يعين علىٰ سلامة سير الأبحاث العلمية، كي لا تتمزق وتتناثر فيدخل فيها ما هو خارج عنها ويخرج منها ما هو داخل فيها. لقد أصبح واضحاً أن لكل علم موضوعاً محدداً يختلف عن موضوع سائر العلوم.

فموضوع علم الطب، الأبدان وعوارضها الصحية.

وموضوع علم النفس، النفس الإنسانية وحالاتها وعوارضها.

وموضوع علم التاريخ، تاريخ الإنسان.

وموضوع علم النحو، الكلمة وعوارضها الإعرابية، وهكذا سائر العلوم الأُخرىٰ.

إذن ما هو موضوع علم السياسة؟

إن أَكثر الباحثين الغربيين لاحظوا أن هناك أبحاثاً سياسية متعددة ذات موضوعات متعددة، ولمَّا كانت كلها أبحاثاً سياسية ولم يكن بينها موضوع جامع اضطروا للقول إنه ليس لدينا علم سياسي واحد إنما لدينا علوم سياسية، وما يزال هناك اتجاه في الغرب يستنكران يكون لدينا ما يمكن تسميته (علم السياسة) كعلم واحد ذي موضوع واحد.

وقد حاول البعض أن يتخلص من أزمة الموضوع هذه فعمل علىٰ التأليف بين جميع موضوعات تلك العلوم وقال إن علم السياسة هو العلم الذي يتناول جميع تلك العلوم ويؤلف بينها وبين موضوعاتها.

وقد لاحظنا فيما سبق أن بعض الباحثين حاول اكتشاف موضوع واحد لهذا العلم وهو (السلطة) أو (الدولة) إلَّا ان هذه المحاولة لم تكن موفقه هي الأُخرىٰ كما أسلفنا.

رأي علماء اليونسكو: في عام (١٩٤٨م) اجتمع عدد من علماء السياسة في باريس برعاية منظمة اليونسكو بهدف تكوين جمعية دولية تهتم بشؤون علم السياسة، وأسست بالفعل أثر ذلك الجمعية الدولية لعلم السياسة.

وقد انتهى العلماء في مؤتمرهم هذا إلىٰ القول بأن هناك أربعة موضوعات لعلم السياسة هي كالتالي:

١ ـ النظرية السياسية وتاريخها.

٢ ـ النظم السياسية وتشمل الدستور، الحكومة المركزية، الحكم المحلي، الإدارة العامة، الوظائف الاقتصادية والاجتماعية للحكومة، النظم السياسية المقارنة:

٣ ـ الأحزاب والرأي العام وتشمل الأحزاب السياسية، دور المواطن في الحكم والإدارة، الرأي العام.

٤ ـ العلاقات الدولية وتشمل السياسة الدولية، التنظيم والإدارة الدوليتين، القانون الدولي.

ورغم أن هذ القائمة ظلت هي المحور والمنهج الذي تمشي عليه الدراسات السياسية المعاصرة إلّا أننا نلاحظ عليها ما يلي: إنها لم توفّق في اكتشاف الموضوع الواحد الجامع لعلم السياسة، فهذه الموضوعات الأربعة لماذا اختصت دون غيرها بعلم السياسة؟

لا بد أن هناك ملاكاً واحداً جمع بينها، ونحن إذا اكتشفنا ذاك الملاك فقد تدخل فيه أبحاث أُخرىٰ هي أيضاً من صميم علم السياسة، وقد تخرج منه بعض الأبحاث التي لا يُرى أنها مربوطة بعلم السياسة.

يبدو أن الواضعين لهذه القائمة لم يهتموا كثيراً بالتعرُّف علىٰ موضوع هذا العلم لكي تبنىٰ عليه الأبحاث العلمية للمستقبل البعيد لهذا العلم، إنما حاولوا ان ينظروا إلىٰ ما هو الموجود من الأبحاث السياسية، والظواهر السياسية القائمة فيدوُّنوها جميعاً كموضوعات لعلم السياسة.

ظواهر المجتمع السياسي هي الموضوع:

أما رأينا في موضوع علم السياسة فهو:

إن هذا العلم يبحث عن ﴿ظواهر المجتمع السياسي﴾ فكل ظاهرة اجتماعية هي من عوارض وخصائص المجتمع السياسي للإنسان تدخل في موضوع علم السياسة ليدرسها ويكتشف حقيقتها ويفسر أسباب نشأتها.

ونلاحظ في هذا الرأي:

أولاً: أضحى لعلم السياسة موضوع واحد حقيقي، وبالتالي يكون لدينا علم السياسة لا علوم سياسية مُتَعَدِّدَة، وتكون جميع الموضوعات المذكورة عبارة عن مصاديق لهذا الموضوع الواحد، فهي ميادين بحث لهذا العلم وتطبيقات لموضوعه.

ثانياً: كما أصبح مسار البحث لعالم السياسة واضحاً فَهَمُّهُ دراسة هذه الظواهر، وليس تقديم الرؤية السياسية لما ينبغي وما يلزم فذاك من شؤون رجال المذاهب السياسية ونظرياتهم.

ميادين علم السياسة:

في ضوء الرأي الصحيح في موضوع علم السياسة فإن كل الظواهر السياسية تكون مجالاً للبحث والتحليل في علم السياسة ونحن فيما يلي نذكر أهم تلك الظواهر ونهتم بدراستها في أبحاث هذا العلم.

١ ـ المشكلة السياسية؛ عواملها؛ طرق حلها.

٢ ـ المستقبل السياسي للبشرية.

٣ ـ الدولة؛ تعريفها؛ نشأتها؛ نظام الدولة الحديث.

٤ ـ الحكومة؛ ضرورتها؛ أنواعها؛ هيئاتها.

٥ ـ الأمة؛ تعريفها؛ أسسها.

٦ ـ الوطن؛ شروط المواطن.

٧ ـ الشعب وقواه السياسية؛ الأحزاب وقوى الضغط.

٨ ـ الشعب وقواه السياسية؛ الرأي العام.

٩ ـ الثورة؛ عواملها؛ حتميتها؛ شرعيتها.

وتبقى هناك ميادين أخرىٰ كالبحث عن تاريخ الأفكار السياسية، وتاريخ الحياة السياسية، والدراسة المقارنة للمذاهب السياسيّة، ورغم أنها لا تخرج من ميدان البحث في علم السياسة باعتبارها ظواهر عاشها المجتمع السياسي، إلّا أنها جديرة بأن تفرد لها دراسات موسعة مستقلة خارج إطار أبحاثنا في هذا الكتاب عن أصول علم السياسة.

مراجع ومصادر:

١ ـ أصول علم السياسة ـ محمد طه بدوي ـ باللغة العربية.

٢ ـ سياسة الحكم ـ اوستن رني ـ ترجمة حسن علي الذنون ـ باللغة العربية.

٣ ـ مدخل إلىٰ علم السياسة ـ موريس دوفرجيه ـ باللغة بالعربية.

٤ ـ المذهب السياسي في الإسلام ـ صدر الدين القبانجي ـ باللغة العربية.

٥ ـ أصول النظم السياسية المقارنة ـ احمد سويلم العمري ـ باللغة العربية.

٦ ـ أصول علم السياسة ـ موريس دوفرجيه ـ باللغة العربية.

٧ ـ مباني علم سياست ـ ذكتر عبد الحميد أبو الحمد ـ باللغة الفارسية.

البحث الأول

المشكلة السياسية

إن تحديد المشكلة السياسية من شأنه أن يساهم في وضع الحل لها.

ومن هنا فإن منهجية البحث تفرض علينا الوقوف عند هذه النقطة بالذات.

الف ـ ما هي المشكلة السياسية؟

ليست المشكلة السياسية ذات طبيعة أخرى غير طبيعة المشكلة الاجتماعية إنما هي وجه من وجوهها، وحلقة من حلقاتها. فإذا كانت المشكلة الاجتماعية هي مشكلة (علاقة الإنسان بالإنسان) فإن المشكلة السياسية هي ما يتعلق بجانب الحكم والسلطة من هذه العلاقة.

لقد واجه الإنسان مشكلة في علاقته بأخيه الإنسان، لقد وجد أنَّ حقوقه مهددة بالخطر! لا من قبل الطبيعة بل من قبل الإنسان نفسه فهناك تعارض مصالح، وتزاحم مصالح، وهناك آمال ورغبات يحملها هذا الإنسان لا توفرها الطبيعة له، من هنا سينشأ التسابق، والاختلاف، والصراع بين الإنسان وأخيه الإنسان.

والأمر الذي ساهم في تعميق المشكلة اكثر أنه لا توجد حدود وضوابط معلومة لحقوق الإنسان التي يجب أن تحفظ له.

إن دائرة حقوق الإنسان وحدودها هي الأُخرىٰ محلّ اختلاف،

ووجهات نظر متعددة، الأمر الذي ساهم إلىٰ حد كبير في جعل المشكلة الاجتماعية مفضلة صعبة الحل.

فلم تكن المشكلة فقط أنَّ بعض الناس يتجاوزون علىٰ حقوق الغير ويهضمون حقوقهم المشروعة لهم بالأساس، إنما اتخذت المشكلة بعداً آخر وانبثق السؤال التالي:

ما هي تلك الحقوق؟ وما هي درجة الإلزام فيها؟ وعلىٰ أي حال ففي (علاقة الإنسان بأخيه الإنسان) لوحظ أن حقوقه مهدّدة بالخطر من قبل نفس الوسط الاجتماعي الذي يعيشه وهذه هي المشكلة الاجتماعية بشكل عام.

ولقد انعكست هذه المشكلة علىٰ مجال الحكم والسلطة حين اختار الإنسان لنفسه بشكل عفوي أو متعمد ظاهرة السلطة وجهاز الحكومة في محاولة لحل المشكلة الاجتماعية، هنا تبلورت المشكلة السياسية:

الصراع علىٰ السلطة.

الصراع مع السلطة.

الصراع الدولي.

الصراع علىٰ شكل الحكم وطبيعته.

إن هذه الدوائر الأربع هي التي استوعبت المشكلة السياسية.

١ـ الصراع عن السلطة

السلطة بطبيعتها مصدر قوة، وهي تتيح لذويها فرصاً كبيرة للاستغلال والانتفاع ومن ناحية ثانية فإن السلطة سيادة، والإنسان ميال إلىٰ السيادة. ومن هنا فقد انفتح علىٰ الإنسان باب جديد للصراع هو (الصراع علىٰ السلطة).

فإذا كانت السلطة مصدر قوة، سيادة فمَن هو الأحق بها؟

وإذا كان الإنسان بطبيعته طَموحاً إلىٰ السيادة وإلىٰ القوة، فمن الطبيعي أن نفترض حدوث الصراع في الطريق إلىٰ السيادة وإلىٰ القوّة.

٢ ـ الصراع مع السلطة:

والسلطة مصدر فرض، وتحميل مسؤوليات، واصدار أوامر، ووضع حدود. والذين يتربعون علىٰ عرش السلطة مهما بَلَغوا مِن النزاهة والعدالة، فإنهم ـ وبمقتضى واقعهم ـ عاملون علىٰ تحديد الحريات، ووضع الضوابط والإلزامات، فكيف إذا أسأنا الظن بهؤلاء المتسلطين؟

من الطبيعي ـ إذن ـ أن يدخل الإنسان في صراع مع السلطة حينما تتجاوز، وتستغل، ولا تحترم الحقوق الطبيعية للآخرين.

بل من الطبيعي إلىٰ حد كبير أن نفترض الصراع مع السلطة حت حين تكون سلطة قانونية ملتزمة وعاملة، ذلك أن السلطة ـ كما لاحظ علماء السياسة ـ هي تحديد للحريات، أو كما عبروا تتناقض مع الحرية! وهي من أجل الحفاظ علىٰ الصالح العام وحفظ السلام الاجتماعي مضطرة لأن ترسم الضوابط، وتضع الحدود، لتسيير الحياة الاجتماعية دونما اصطدام أو فوضوية، وهذا أمر قد يفهمه الكثير من الناس بوصفه مضايقة لهم أو تعدياً علىٰ حقوقهم وحريتهم الطبيعية المشروعة ومن هنا كان التاريخ الإنساني مشحوناً بمثل هذا الصراع وقد أشار القرآن الكريم إلىٰ ذلك بالقول:

﴿يَا حَسرَة عَلَىٰ الْعِبَادِ مَا يَأتِيهِم مِن رَسُولٍ إلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهزِؤن﴾[1].

وهكذا فإن الصراع مع السلطة ـ سواء بأشكاله العنيفة والصريحة، أو بأشكاله الباردة والخفيفة ـ هو مسألة طبيعية ومتوقعة، سيما ونحن لا نفترض في هذا الإنسان الكمال المطلق، ولا سيما حين لا تكون حقوق الإنسان وحدودها وأبعادها متضحة كل الوضوح، وقد اعتبر القرآن الكريم هذا الأمر سنة الٰهية في حياة البشر فقال:

﴿وَلَولاَ دَفْع ٱللَّه النَّاس بَعْضَهُم بِبَعْض لَهدمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلوات وَمَسَاجِد يُذكَر فِيهَا اسْم ٱللَّه كَثِيراً﴾[2].

٣ ـ مشكلة الحكم:

والسلطة تهدف إلىٰ حل المشكلة الاجتماعية، وتأمين حقوق الإنسان في علاقته مع أخيه الإنسان.

لكن ما هو السبيل إلىٰ هذا الهدف؟

وما هو الشكل الذي يتعين علىٰ السلطة اتخاذه من أجل حل المشكلة؟

الطبيعة لا تفرض شكلاً محدوداً والإنسان غير متأكد، ولا متفق مع أبناء جنسه علىٰ الشكل الأفضل في الحكم.

والذين بِيَدِهِم جهاز الحكم كغيرهم من هذه الناحية علىٰ حد سواء، وهم إضافة إلىٰ ذلك معرضون للوقوع في خطأ، والوقوع تحت التأثير.

---

(١) يس: الآية ٣٠.

(٢) الحج: الآية ٤٠.

إذن فقد انفتحت علىٰ الإنسان أبواب مشكلة جديدة هي الصراع علىٰ شكل الحكومة وكيفية الحكم، ويشير القرآن الكريم إلىٰ هذا النوع من الصراع بالقول:

﴿وَإِذَا دُعوا إلىٰ ٱللَّهِ وَرَسُوله لِيَحْكُم بَينهم إذا فَرِيق مِنْهُم مُعرِضُون﴾(١).

٤ ـ مشكلة الصراع الدولي:

والصراع علىٰ السلطة، ومع السلطة، وعلىٰ كيفية الحكم ينعكس في دائرة أوسع، هي دائرة الأمم والشعوب، الأمة مع الأمة الأخرىٰ، والشعب مع الشعب الآخر.

صراع في داخل الأمة نفسها، وصراع بين الأمم وهذا هو ما أطلقنا عليه عنوان (الصراع الدولي)، إنه انعكاس للصراعات الثلاثة السابقة.

ولا نريد أن ندخل هنا في حديث عن ان الشعوب هي أطراف هذا الصراع أم الحكومات وحدها، أنه مهما يكن الأمر فإن واقع هذا الصراع الدولي إنَّه انعكاس للصراعات المتقدمة مع السلطة وعلىٰ السلطة وعلىٰ كيفية الحكم، غاية الأمر أنها في دائرة أوسع، وفي محيط أكبر، محيط الأمم المتعددة والمتقابلة.

فحينما تتزاحم المصالح بين الشعوب في تقاسم ثروات الطبيعة المحدودة فما هي الحقوق الطبيعية لكل شعب؟ وما هي الأولويات؟

وهكذا أيضاً، أيُّ الشعوب هي صاحبة الحق في فرض الكلمة، والقيمومة علىٰ المسيرة الإنسانية؟ وهل هناك شعب يمتاز بهذه الصفة؟

---

(١) النور: الآية ٤٨.

هذا هو المجال الرابع للمشكلة السياسية.

ب ـ عوامل الصراع السياسي:

وإذا كان الصراع السياسي يمثل ظاهرة اجتماعية متأصلة فقد جهد كل من علماء السياسة والاجتماع في اكتشاف العوامل التي تدعو لخوض هذا الصراع المرير المزمن.

ولقد لوحظ تجمّع عدة عوامل، وفي ظروف واحدة أو مختلفة تدعو لهذا الصراع، وفي هذا المجال فقد برزت عدة نظريات تختلف مع بعضها في تركيزها علىٰ هذا العامل أو ذاك.

النظريات الواحدية والتعددية:

والتصنيف السائد والمتداول للنظريات الموجودة حول هذا الموضوع هو تصنيفها إلىٰ النظريات الواحدية والنظريات التعددية، أي النظريات التي تؤمن بالعامل الواحد، والنظريات التي تؤمن بالعامل المتعدد.

تقف علىٰ قمّة النظريات الواحديّة النظرية الماركسية التي ترجع هذا الصراع إلىٰ العامل الاقتصادي الذي يمثله التناقض بين شكل الإنتاج، وطريقة التوزيع.

كما تقف في هذا الصف أيضاً نظريات أُخرىٰ أمثال نظرية فرويد في العامِل الجنسي، والنظرية العرقية، وغيرها.

وفي مقابل ذلك تلتزم النظرية التعددية (التي تسود في الغرب باستثناء الفرويديين) بأن من الخطأ حصر عوامل الصراع السياسي في عامل واحد، سواء كان الاقتصاد، أو الجنس، أو غيرها.

إنّما تتظافر عدّة عوامل سيكولوجية، وبيولوجية، وجغرافية،

وثقافية، واقتصادية، واجتماعية، وغيرها، لتنتهي بمجموعها إلىٰ ديمومة الصراع الإنساني.

نظريات العامل الطبيعي والعامل الإنساني[1]:

نجد أنَّ التصنيف الأفضل هو تصنيف النظريات الباحثة عن عوامل الصراع السياسي إلىٰ نظريات العامل الطبيعي ونظريات العامل الإنساني.

إن العودة بالصراع إلىٰ عوامل خارج إرادة الإنسان واختياره يعني الالتزام بنظرية العامل الطبيعي بوصفه المحرك الأساس والشعلة التي توقد نار الصراع، سواء وضعنا العامل الاقتصادي أو الجغرافي، أو الديموغرافي أو غيرها، فإننا في جميع هذه الفروض نرجع بالصراع السياسي إلىٰ ما وراء الإرادة الإنسانية.

أما حين نكتشف وراء تلك العوامل ومعها عوامل إنسانية يتحكم فيها الإنسان نفسه، وتكون هي الجسر الحقيقي التي تعبر عليه تلك العوامل للتأثير في ديمومة هذا الصراع وإحداثه، فحينئذٍ نكون قد وضعنا العامل الإنساني علىٰ اعتبار أنَّه هو العامل الأساس في حركة الإنسان الاجتماعية والسياسية.

وفي هذا الضوء ننظر أين تقف النظرية الماركسية، والنظرية الغربية، والنظرية الإسلامية، وسوف نترك مناقشة النظرية الماركسية

---

(١) إنّ تقسيم النظريات علىٰ اساس وحدة العامل قسمة صحيحة إلاّ انها لا تخدم الغرض الذي يتوخّاه العالِم الاجتماعي والسياسي من هذا البحث، فهي لا تكشف عن فوارق جوهرية حقيقية بين النظريات، بخلاف تصنيف النظريات إلىٰ نظريات العامل الطبيعي والإنساني.

والغربية إلىٰ كتابنا (المذهب السياسي في الإسلام) الذي تناولنا في القسم الأول منه البحث عن النظرية السياسية.

١ ـ النظرية الماركسية:

الصراع السياسي هو مظهر من مظاهر التاريخ الإنساني، والماركسية تفسّر التاريخ كلّه علىٰ أساس اقتصادي، وعلىٰ هذا فإنَّ الصراع السياسي إذن هو من فعل العامل الاقتصادي.

وبشكل سريع ومختصر نستطيع أن نشرح النظرية:

تفترض الماركسية أن طبيعة الأشياء تفرض تضاداً بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج[١].

ذلك أن لكل نوع من القوى الإنتاجية علاقات خاصة في الإنتاج والتوزيع، وحيث إن قوى الإنتاج ليست ثابتة وإنما هي متطورة، إذن فبمقدار ما تتقدم خطوة إلىٰ الأمام تكون قد ابتعدت عن علاقات الإنتاج والتوزيع التي كانت قائمة أولاً، وأصبحت تتطلب علاقات انتاج جديدة.

ثم إن هذا التضاد بين القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج يولد تضاداً جديداً بين طبقتين في المجتمع.

الطبقة التي تحاول الحفاظ علىٰ علاقات الإنتاج القائمة لأنها تحفظ مصالحها، والطبقة الجديدة التي تطلب علاقات إنتاج وتوزيع

---

(١) قوى الانتاج هي الوسائل التي يعتمدها الإنسان في الانتاج وفي استثمار الطبيعة من اليد والمحراث، إلىٰ الآلات البخارية، وإلىٰ الكهربائية، وهكذا حسب تطور الإنسان المادي، أما علاقات الانتاج فهي طريقة توزيع الثروة المنتجة، أي علاقات الملكية التي تتخذ أشكالاً مختلفة، الاشاعة، ثم العبودية، ثم الاقطاعية، ثم الرأسمالية، ثم الاشتراكية.

جديدة تتوافق مع شكل القوى المنتجة التي تطورت عمّا قبل.

إن هذا الصراع الطبقي ـ حسب فهم الماركسية ـ هو اليد الخفية التي تحرك دولاب الحياة الاجتماعية، وهو السر الكامن وراء كل الصراعات الاجتماعية، والاقتصادية والسياسية.

في هذا كتب كارل ماركس قائلاً:

﴿إن العلاقات الاجتماعية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالقوى الإنتاجية، فحين يحصل البشر علىٰ قوى انتاجية جديدة تتغير طرق انتاجهم وطرائق كسبهم، وتتغير جميع علاقاتهم الاجتماعية﴾.

وتذهب الماركسية لأبعد من ذلك فتقول: إن هذا التضاد بين القوى المنتجة، وعلاقات الإنتاج وما يحدثه من صراع طبقي هو الأساس لكل الظواهر الإنسانية بما في ذلك الدين والفلسفة والأخلاق والثقافة، والفن...

كتب كونستانيوف:

﴿ينبغي البحث عن منبع الأفكار الاجتماعية والسياسية والحقوقية والدينية في الاقتصاد قبل كل شيء﴾[(١)].

أما جورج بوليتزر فإنه يقول:

﴿الإساس هو نظام المجتمع الاقتصادي في مرحلة معينة من نموّه. أمّا البناء الفوقي فهو النظريات السياسية والقانونية، والمؤسسات السياسية والقانونية وغيرها التي تتعلق بهذا النظام﴾[(٢)].

---

(١) نقلاً عن (دور الأفكار التقدمية في تطور المجتمع): ص ٤.

(٢) أصول الفلسفة الماركسية، جورج بوليتزر وآخرين: ص ١٢٧.

نستطيع أن نخلص إلىٰ هذه النتيجة حسب ما تفهمه النظرية الماركسية:

إن الصراع السياسي بكل أشكاله الآنفة الذكر هو انعكاس للصراع الطبقي.

فالصراع علىٰ السلطة هو صراع بين الطبقة التي تملك وسائل الإنتاج والطبقة التي لا تملكها والصراع مع السلطة كذلك أيضاً.

والصراع الدولي هو أيضاً تعبير عن الصراع الطبقي في داخل الأمة ذاتها.

كما أن الصراع علىٰ كيفية الحكم هو محاولة البرجوازية لفرض نظام وحكم يتناسب مع مصالحها الإنتاجية، وفي المقابل سعي الطبقة العاملة لفرض نظام حكم جديد يتناسب مع طبيعة القوى الإنتاجية الجديدة.

وفي ختام هذا العرض يجب أن نشير إلىٰ أن الماركسية لم تنفرد في تأكيدها علىٰ العامل الاقتصادي، فكثيرون قبل ماركس أدركوا دور العامل الاقتصادي، والصراع الطبقي في التقلبات السياسية، إلَّا أن الماركسية امتازت بنقطتين:

الأُولىٰ: انها اعتبرت العامل الاقتصادي هو العامل الأساس، والوحيد وراء تلك التقلبات والتطورات وتنكرت للعوامل الأُخرىٰ، بل اعتبرتها انعكاساً للعامل الاقتصادي نفسه.

الثانية: كما أعطت الماركسية للطبقة مفهوماً خاصاً حسب علاقات الإنتاج ووسائل الإنتاج، بينما كان المفهوم السابق علىٰ الماركسية يحدد الطبقة علىٰ أساس مستوى المعيشة لا علىٰ أساس وسائل الإنتاج.

ملاحظات:

يجب أن نلفت نظر الطالب إلىٰ ما يلي:

١ ـ تقف النظرية الماركسية في صف نظريات العامل الطبيعي، التي لا ترىٰ للإرادة الإنسانية دوراً في هذا الصراع، وإنما إرادته نفسها تابعة للعامل الاقتصادي، وهكذا حتى ثقافته وأفكاره، وأخلاقه . . .

٢ ـ والماركسية تقرر حتمية الصراع السياسي، فالتناقض بين القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج لا يكف عن تحريك دفة الصراع الطبقي بكل اشكاله بما فيه الصراع السياسي، وسوف يبقى الصراع السياسي حتمياً حتى يصل ركب البشرية إلىٰ نهاية ظاهرة الطبقية وانعدامها في مجتمع شيوعي موحّد.

وتعتبر عبثاً كل محاولة ترمي إلىٰ إيقاف عجلة هذا الصراع ما زالت الطبقية موجودة، انها سوف تصطدم بمقتضيات الطبقية.

إن علينا أن ندع الباب مفتوحاً أمام هذا الصراع، بل علينا ـ إذا كنّا راغبين في التعجيل بمجتمع الصفاء السياسي ـ أن نعمل علىٰ المبالغة في هذا الصراع، وتكثيفه كيما يصل المجتمع إلىٰ المرحلة التي تأذن بانتفاضة البروليتاريا ـ الطبقة العمالية ـ العالمية.

٢ ـ النظرية الغربية:

لقد تذبذب الغربيون في تفسير الصراع السياسي بين النظريات الواحدية والنظريات التعددية.

المعروف أن نظرية فرويد في العامل الجنسي قد كسبت قيمة كبيرة لدىٰ علماء الغرب إلّا أننا لا نستطيع اعتبارها هي الاتجاه السائد أو المقبول لدى كل أو أكثر علماء الغرب، ومن قبل فرويد

كانت النظرية العِرقية التي تفسر الصراع السياسي علىٰ أساس الفرق في العروق بين الناس، فهناك عروق دنيا يجب بطبعها أن تكون محكومة، وهناك عروق عليا يجب بطبعها أن تكون حاكمة.

ولكن هذه النظرية لم تعد تتمتع بقيمة علمية في عصرنا الحاضر.

ولعل فيما عدا هاتين النظريتين فإن النظرية التعددية هي السائدة، بمعنى ان الغربيين يعتبرون للصراع السياسي أكثر من عامل بما في ذلك العامل البيولوجي والعامل النفسي.

النظرية الغربية تعترف بالعوامل الثقافية، والسكانية (كثافة السكان) زيادة علىٰ العوامل الحضارية، والاقتصادية، والاجتماعية.

وليس من همّنا فعلاً تصنيف النظرية الغربية إلىٰ واحدية أو تعددية.

إنَّه رغم اعتراف الغربيين بعوامل انسانية إلىٰ جنب العوامل الطبيعية في الصراع السياسي، فإنهم يرجعون ظاهرة الصراع السياسي إلىٰ عامل أبعد من ذلك، هو ظاهرة عدم التكافؤ بين حاجات البشر، وبين ما تقدمه الطبيعة من ثروات، هذه الظاهرة التي يصطلح عليها بـ (ظاهرة العوز) أو النقص، إن كل الفوارق النفسية، أو البيولوجية، والحضارية، وكل الدواعي الاقتصادية، والاجتماعية، والجغرافية لم تكن كافية لإيجاد الصراع السياسي لولا أن الطبيعة لا توفر للإنسان كل ما يحتاجه، بل أن أكثر تلك العوامل هي انعكاس ونتاج مباشر وغير مباشر لهذا الفقر في الطبيعة، ولو أن الطبيعة استجابت لكل نداءات الإنسان، ووفرّت له كل احتياجاته الأولية والثانوية لم يعد هناك ما يدعو للصراع.

كتب (موريس دوفرجيه) وهو من أبرز علماء الاجتماع المعاصرين:

﴿لقد عدّ التفاوت بين حاجات الأفراد والخيرات المتوافرة في جميع الأزمات عاملاً أساسياً في النزاعات الاجتماعية والسياسية.

بشر مفرطون في الكثرة يتنازعون خيرات مفرطة في القلة...﴾[1].

﴿إن كل إنسان في المجتمع الذي تقل خيراته عن حاجات أفراده يحاول أن يحصل لنفسه علىٰ أكبر قسط من الامتياز علىٰ غيره والسلطة وسيلة ناجحة للظفر بذلك..﴾[2].

وهو ما عبر عنه (بارسونز) بالقول:

﴿نظراً لحقيقة مبدئية هي أن الموضوعات ـ اجتماعية وغير اجتماعية ـ التي هي مفيدة من حيث استخدامها أو ثمينة في ذاتها، نادرة بالنسبة لما يكفي اشباع الاحتياجات الكامنة عند كل عامل، تنشأ مشكلة (الحصص) أو (الانصبة)﴾[3].

والإيمان بهذه الظاهرة (العوز) هو الذي دعا مالتوس وعلماء آخرين إلىٰ الإيمان بضرورة تحديد النسل، من حيث إن السكان يتزايدون تزايداً طبيعياً بنسبة هندسية، في حين أن المواد الغذائية تتزايد تزايداً طبيعياً بنسبة حسابية...

... ولا بد أن تصير الإنسانية إلىٰ مجاعة ما لم تحدد عدد المواليد بالإرادة[4].

---

(١) مدخل إلىٰ علم السياسة: ص ٢٥٨.

(٢) نفس المصدر: ص ١٩.

(٣) مقدمة في نظريات الثورة، ا.س.كوهون: ص ١٤٠.

(٤) مدخل إلىٰ علم السياسة: ص ٥٨.

هذا هو جوهر النظرية الغربية، ولا بد أن نشير إلىٰ عدة ملاحظات:

ملاحظات:

١ ـ تنتمي النظرية الغربية إلىٰ (نظريات العامل الطبيعي) في مقابل (نظريات العامل الإنساني).

فقد رأينا كيف يفسر الغربيون الصراع السياسي علىٰ أساس من نقص الطبيعة وظاهرة العوز فيها دون أن تكون لإرادة الإنسان دخل فيها.

نعم قد يكون بمقدور الإنسان تلافي قسط من المشكلة عن طريق تحديد النسل، والتطوير الصناعي والزراعي، وتكثيف الاستثمار، إلَّا أن المشكلة تبقى مشكلة الطبيعة لا مشكلة الإنسان.

فالإرادة الإنسانية هي التابع وليست هي الأصل في المشكلة.

٢ ـ وفي ضوء النظرية الغربية فإن الصراع السياسي يبقى حتمياً ما دامت الطبيعة لا تجود علىٰ هذا الإنسان إلَّا بأقل من حاجاته.

إذن ـ فإلىٰ أن تصل الإنسانية إلىٰ مجتمع الوفرة السعيد فإن الصراع السياسي أمر لا مفرّ منه.

كتب (آوستن رني) في ذلك:

«وكما أن التنازع بين الأفراد وجه لا مفرّ منه في حياة البشر، فإن التاريخ السياسي وجه لا مفر منه في نطاق المجتمع البشري»[1].

---

(١) سياسة الحكم، اوستن رني: ج ١، ص ٢٠.

وقد سبق أن النظرية الماركسية هي الأخرىٰ تؤمن بحتمية الصراع إلىٰ أن تصل البشرية إلىٰ المجتمع الشيوعي العالمي الموحد.

٣ ـ النظرية الإسلامية:

وفقاً للنظرية الإسلامية تتظافر علىٰ الصراع السياسي عدة عوامل، اقتصادية وغيرها، إلَّا أنها جميعاً لا تستقل بالتأثير، ولا يمكن لوحدها ـ إذا أغفلنا الجانب النفسي في الإنسان ـ أن تولد الصراع، والخلاف، والشقاق.

إن الصراع يمتد بجذوره إلىٰ أعمق من هذه العوامل، وإلىٰ شيء أكثر أساسية منها.

إن «المحتوىٰ الداخلي» للإنسان هو القاعدة التي تنطلق منها شرارة الصراع، والمحتوىٰ الداخلي للإنسان هو الحلقة التي يتعين علىٰ جميع العوامل الطبيعية أن تمر بها، ومن خلالها تستطيع أن توجد الصراع.

إنها بمثابة أوراق الترشيح التي إذا استطاعت العوامل السابقة أن تنفذ من خلال مساماتها وُلد الصراع وإلَّا لا يكون هناك صراع.

ويُضاف إلىٰ ذلك عنصر الجهل أو «الفقر العلمي» لدىٰ الإنسان كما سنوضحه، فالمشكلة السياسية في المجتمع البشري تنشأ من اجتماع هذين العاملين، العامل النفسي، وعامل الجهل.

الف ـ المحتوىٰ الداخلي للإنسان:

وفي داخل ذات الإنسان دوافع فطرية غريزية عديدة، هذه الدوافع هي التي تسيّرهُ بهذا الاتجاه أو بذاك، في شؤونه الصغيرة والكبيرة.

إن هذا البناء الذاتي هو المسؤول عن كل خطوة، وكل موقف، وكل ظاهرة صراع إنسانية.

﴿رَبَّنَا مَا أَطغيتُهُ وَلَكِن كَانَ فِي ضَلالٍ بَعِيد﴾[1].

هذه الدوافع الفطرية تتصارع وتتزاحدم في توجيه الإنسان هذه الوجهة أو تلك، ويقوىٰ بعضها علىٰ بعض فينتج التعدي، والتجاوز والفجور، ولو أن الإنسان استطاع أن يعرف لهذه الدوافع الفطرية حدودها، ويعطيها حقها الطبيعي دون تجاوز، لما كان هناك أي عدوان وأي انحراف، لكن الإنسان يبدأ انحرافه وعدوانه من داخل نفسه ثم ينعكس علىٰ الآخرين.

﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّه فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَه. . .﴾[2].

إن الصراع بين الإنسان والإنسان هو انعكاس عن الصراع الذاتي في الإنسان، وهذا الصراع الذاتي في الإنسان قائم بعيداً عن العوامل الاجتماعية والاقتصادية وغيرها:

إنَّه صراع قائم في التركيبة الذاتية للإنسان[3].

---

(١) ق: الآية ٢٧.

(٢) الطلاق: الآية ١.

(٣) طبيعة الدوافع الفطرية:

هناك رؤية تقول إن الدوافع الفطرية في ذات الإنسان علىٰ نوعين: دوافع خيّرة ودوافع شريرة، والصراع قائم في ذات الإنسان بين هذه الدوافع، ويستند في هذه الرؤية إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿ونفس وما سواها، فألهمها فجورها وتقواها﴾ (الشمس/الآيات ٧ و ٨).

إلاّ ان الرؤية الصحيحة ـ التي نميل لها تبعاً لعلماء آخرين ووفقاً لبعض ظواهر الآيات القرآنية ـ هي ان كل الدوافع الفطرية في ذات الإنسان هي دوافع خيّرة تتزاحم فيما بينها علىٰ التأثير، ويتجاوز بعضها حدوده علىٰ حساب الدوافع الأخرىٰ نتيجة جهل الاناسن، وذلك هو الفجور في قوله تعالىٰ: ﴿فألهمها فجورها﴾ أما التقوى في قوله ﴿وتقواها﴾ فهي ان تلتزم هذه الدوافع حدودها الطبيعية من دون تعدٍّ. =

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإنْسَانَ وَنَعْلَم مَا تُوسوِس بِهِ نَفسه﴾[1].

وهكذا دائماً تكون النفس هي المنطلق الحقيقي للصراع، وما العوامل المادية إلَّا مثيرات ومحركات غير مستقلة.

﴿إنَّ النَّفسَ لأمَّارَة بِالسُوءِ إلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي. . . .﴾[2].

ولقد كتب أُستاذنا الشهيد الصدر:

﴿الإسلام لا يعتقد . . . . أن المشكلة مشكلة الطبيعة، وقلة مواردها، لأنه يرى أن الطبيعة قادرة علىٰ ضمان كل حاجات الحياة التي يؤدي عدم إشباعها إلىٰ مشكلة حقيقية في حياة الإنسان﴾.

﴿كما لا يرى الإسلام أيضاً أن المشكلة هي التناقض بين شكل الإنتاج وعلاقات التوزيع كما تقرّه الماركسية ـ وإنما المشكلة قبل كل شيء مشكلة الإنسان نفسه لا الطبيعة ولا أشكال الإنتاج﴾[3] ولعل الآية القرآنية التالية واضحة الإشارة إلىٰ ذلك:

= ﴿ومن يتعدّ حدود اللّه فقد ظلم نفسه﴾، وحدود اللّه تشمل الحدود الطبيعية التكوينية لكل واحد من الدوافع.

وقوله تعالىٰ: ﴿يا أيها الإنسان ما غرّك بربك الكريم، الذي خلقك فسوّاك فعدلك. . .﴾ (الانفطار/ الآيات ٦ و ٧). =

وأفضل معنى لهذا الاستواء ان تكون دوافع الإنسان كلّها خيّرة غير متناقضة ولا متضادة.

وهكذا قوله تعالىٰ: ﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾ (التين/ الآية ٤) فهذه الآيات الكريمة تفترض استواء خلقة الإنسان، وحسن صنعه وقوامه، وهذا ما لا ينسجم مع فرضية وجود دوافع شريرة في غريزته الذاتية (واللّه العالم).

(١) ق: الآية ١٦.

(٢) يوسف: الآية ٥٣.

(٣) اقتصادنا: ص ٣٤٧.

﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعمَةَ ٱللَّهِ لا تُحصُوهَا، إن الإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّار﴾[1].

موقع العوامل المادية:

ولا يعني التأكيد علىٰ المحتوى الداخلي للإنسان اغفال العوامل المادية ودورها في إحداث الصراع السياسي وديمومته، إن جوهر النظرية الإسلامية يتلخص لا في إنكار تلك العوامل إنما في اعتبارها عوامل تحريك غير مستقلة.

فليس علينا لاكتشاف عوامل الصراع السياسي أن نبحث في الاقتصاد قبل كل شيء، أو في النسبة بين عدد السكان وبين حدود المكان، أو في قلّة موارد الطبيعة وعدم كفايتها.

إنما علينا أن نبحث قبل كل شيء في المحتوى الداخلي للإنسان، وفي الأخلاقية التي يتعامل بها هذا الإنسان، ثمّ المؤثرات عليها، فالعدوان علىٰ الآخرين مثلاً لا ينشأ دائماً وفقد بفعل الفقر والحاجة، وإنما ينشأ من تراكم حالة نفسية هي البغي المعبّر عنه في القرآن الكريم في قوله تعالىٰ:

﴿فَمَا اخْتَلَفُوا إلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُم العِلمَ بَغْياً بَيْنهم﴾[2].

وقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا تَفرقُوا إلَّا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُم العِلمَ بَغْياً بَيْنهم﴾[3].

وتأكيداً لهذا المعنى، ورد في الحديث الشريف عن الإمام الصادق (ع) أنّه قال:

---

(١) ابراهيم: الآية ٣٤.

(٢) الجاثية: الآية ١٧.

(٣) الشورى: الآية ١٤.

﴿أصول الكفر ثلاثة: الحرص والاستكبار والحسد. فأما الحرص فآدم حين نُهي عن الشجرة حمله الحرص علىٰ أن يأكل منها، وأما الاستكبار فابليس حين أمر بالسجود فأبىٰ، وأما الحسد فابنا آدم حين قتل أحدهما صاحبه حسداً﴾[١].

ب ـ الجهل:

وإذا كان تزاحم الدوافع الفطرية في ذات الإنسان هو العامل الأساسي في الصراع، فإنَّ جهل الإنسان هو العنصر المكمل لعامل الصراع، إنَّ جهل الإنسان بحدود ذاته، وعجزه عن حل الصراع بين دوافعه الفطرية، وهكذا جهله بحدود الآخرين معه في الوسط الاجتماعي، وعجزه عن حل التزاحم الواقع بينهم، كل هذا له دوره في ديمومة الصراع.

فالمحتوى الداخلي للإنسان من جانب، وفقدان المنهج الاجتماعي والسياسي والاقتصادي من جانب آخر ـ يعني جهل الإنسان ـ هما السر وراء الصراع السياسي بكل أشكاله ويمكن أن تكون الآية الشريفة الآتية ناظرة إلىٰ هذين العاملين (المحتوى الداخلي) و(الجهل) قال تعالىٰ:

﴿إنَّا عَرَضنَا الأَمَانَةَ عَلىٰ السَّمَاوَات وَالأرْض وَالجِبَال فَأبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَها وَأشفَقنَ مِنهَا وَحَمَلَها الإنسَان إنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً﴾[٢].

الظلم في التنسيق بين دوافعه الذاتية، والجهل بأطروحة التعايش الاجتماعي الصحيح مع الآخرين.

---

(١) كتاب الخصال: باب الثلاثة، حديث ٢٨، الشيخ الصدوق.

(٢) الأحزاب: الآية ٧٢.

وعلىٰ هذا يدرك أن الصراع السياسي ليس ناشئاً من التناقض بين قوى الإنتاج، وطريقة توزيع الإنتاج، ولا ناشئاً من فقر الطبيعة، فلو كان الإنسان ملتزماً بالمنهج العادل لحياته الاجتماعية ـ وهو المنهج الإلٰهي ـ لكان قد أغلق باب الصراع السياسي إلىٰ الأبد.

﴿وَأَلَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَىٰ الطَّرِيقَةِ لأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقاً . . .﴾[1].

ملاحظات:

وفي ختام عرضنا للنظرية الإسلامية علينا أن نشير إلىٰ الملاحظات التالية:

١ ـ لقد سبق أن صنفنا النظرية الماركسية والنظرية الغربية في عداد نظريات العامل الطبيعي، من حيث إنها تجاوزت إرادة الإنسان وأعادت المشكلة إلىٰ عوامل طبيعية فقط.

أما النظرية الإسلامية فلمَّا سجلت لإرادة الإنسان دورها الأساسي في الصراع فهي إذن من صنف نظريات العامل الإنساني.

٢ ـ وهل تؤمن النظرية الإسلامية بحتمية الصراع السياسي خارجاً عن إرادة الإنسان وإطار ذاته كما لاحظناه في النظرية الماركسية، والنظرية الغربية؟

لا . . . تماماً علىٰ خلاف الماركسية، والنظرية الغربية.

إن الطبقية، ومن ثم الصراع الطبقي، ليس فرضاً علىٰ الإنسان، ولا هو أثر طبيعي لتطور وسائل الإنتاج وتناقضها مع طرق التوزيع السابقة.

---

(١) الجن: الآية ١٦.

كما أن الطبيعة لا تجر الإنسان إلىٰ دوامة الصراعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية كما تصوره الغربيون، فالإنسان هو القادر علىٰ استثمار الطبيعة بالشكل الذي يغطي كل حاجاته الأولية والثانوية.

إن مشيئة الإنسان الحرة، وتكذيبه بدعوات الأنبياء هي التي مزّقت أوصال الوحدة الإنسانية، ولقد كان في مستطاعه ان يتغلب علىٰ مشاكله السياسية والاجتماعية لو أصغى إلىٰ تلك الدعوات:

﴿وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْناهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُون﴾[1].

هذه النظرية هي ما اصطلحناه عليها بنظرية (الحتمية الذاتية) كما سيأتي مزيد إيضاح لها باذن اللّٰه في البحث الثاني عن (المستقبل السياسي للبشرية).

ج ـ أطروحة الحل:

بعد تحديد المشكلة السياسية، ومعرفة النظريات في عوامل الصراع، ننتقل إلى البحث الثالث في هذا الفصل عن أُطروحة الحل للمشكلة السياسية. حيث سنجد أمامنا ثلاث أطروحات: الأطروحة الماركسية، والأطروحة الغربية، والأطروحة الإسلامية.

(١) أطروحة الحل الماركسي:

لما كانت الطبقية هي الأساس في الصراع السياسي حسب النظرية الماركسية، فسوف لن يكون الحل سوى القضاء علىٰ الطبقية، وإزالة هذه الظاهرة من المجتمع، ان التفكير في حل الصراع مع بقاء ظاهرة الطبقية في الأمة هو نوع من العبث حسب ما تراه الماركسية.

---

(١) الأعراف: الآية ٩٦.

إنّه مع زوال الطبقية في داخل الأمة يزول الصراع السياسي، ومع زوال الصراع السياسي في داخل كل امة، زال النزاع السياسي بين الأمم، يقول ماركس وانجلز:

﴿متى زال تعارض الطبقات داخل الأمة زالت العداوة بين الأمم﴾[1].

وفي الطريق إلىٰ هذه النتيجة، أي المجتمع اللاطبقي، لا بدّ من المرور بمرحلة ديكتاتورية العمّال (البروليتاريا) التي تستأثر بجهاز الحكم، وتأخذ علىٰ عهدتها تصفية فلول الرأسماليّة الجشعة (البرجوازية)، وتوحيد المجتمع في طبقة عمالية واحدة فيما تصبح وسائل الإنتاج كلّها بيد الدولة، وتنعدم بذلك ظاهرة الملكية الخاصة.

دور التطور الصناعي

وتعتقد النظرية الماركسية بأن التطور الصناعي والتقدّم العلمي، سيساهم في الاقتراب نحو مجتمع الصفاء السياسي الذي تزول فيه الصراعات، إلا أن الماركسية تذهب إلىٰ انه سيساهم في ذلك بطريق غير مباشر.

فالتقدم العلمي سيساهم أولاً في تصعيد حجم التناقض الطبقي، ويبلغ بالصراع السياسي بين الطبقتين إلىٰ حدّ الانفجار، وهنا تقوم البروليتاريا العالمية بالثورة التي تقضى فيها تماماً علىٰ الطبقة البرجوازية ومن ثَمَّ لم يعد إلَّا طرف واحد في الوجود فينتهي الصراع.

---

(١) أصول الفلسفة الماركسية: ص ٣٥٠، بوليتزر.

وعلىٰ ذلك فالتقدم الصناعي إنما يعمل علىٰ تعجيل شروط الثورة، وتأزم الصراع أكثر، ويصعد به حتى درجة الانفجار، وبهذا المعنى يكون للتقدم الصناعي العلمي دور غير مباشر في حل أزمة الصراع السياسي.

التكامل السياسي ثم الوفرة:

ومن ناحية أخرى فإن الحل الماركسي يفترض أنَّه من أجل الوصول إلىٰ مجتمع الوفرة السعيد، لا بدَّ من تحقيق التكامل السياسي أولاً باعتباره هو الخطوة الأولى في الطريق، ثم يليه في الخطوة الثانية الوصول إلىٰ مرحلة الوفرة الذي يشعر فيه الإنسان بالاكتفاء المطلق.

أما التقدم العلمي، والتطوّر الصناعي من دون حالة التكامل السياسي فإنَّه لا يثري إلَّا جيوب المضطهدين والمحتكرين.

قال بوليتزر:

﴿ليس العلم والتقدم التقني في عهد الرأسمالية المنحطة في خدمة الحريات الاجتماعية قط، لأنها في خدمة الربح الرأسمالي...

ولهذا فإن التقدم التقني في الولايات المتحدة لا يمنع من أن تكون الأفكار السائدة في هذه البلاد بدلاً من أن تعبّر عن درجة عالية من المدنية فإنها تقدم كل الدلائل علىٰ البربريَّة الرأسمالية﴾[1].

وعلىٰ ذلك فما دام النظام الرأسمالي قائماً، وما دامت الملكية الخاصة تستبد وتحكم فإنَّه لا أمل في الوصول إلىٰ الوفرة الحقيقية، لأن الرأسمالي الذي يملك لا يسمح بالوصول إلىٰ مرحلة ينزل فيها

---

(١) أصول الفلسفة الماركسية: ص ١٤٢ ـ ١٤٣.

إلىٰ مستوى العامل الذي لا يملك، فهو يعمل جاهداً علىٰ إبقاء الطبقية بأفحش أشكالها.

إذن ـ فلا بد حسب أطروحة الحل الماركسي ـ من البدء بالتكامل السياسي من خلال نضال الطبقات.

﴿إن نضال الطبقات وتغير الأساس الاقتصادي هما اللذان يتيحان للبناء الفوقي الجديد عكس التقدم التقني والعلمي.

والطريق الوحيد لرفع المجتمع الثقافي والفكري والسير نحو تقدم الأفكار والمؤسسات، هو نضال الطبقات والثورة الاشتراكية﴾[1].

(٢) أطروحة الحل الغربي:

يميل بعض المفكرين الغربيين إلىٰ استحالة حل المشكلة السياسية، إلَّا أن هذا الرأي لا يعبِّر عن الاتجاه السائد لدى علماء الغرب.

الغربيون يفكرون بحل آخر لمشكلة الصراع السياسي غير ما ذهبت إليه الماركسية.

ذلك أن الطبقية ليست هي سر المشكلة، من هنا فلا داعي للتفكير في محوها بسبب الملكيات الخاصة وخطرها.

إن سر المشكلة كامن في الطبيعة ذاتها التي لا تقدم للإنسان حاجاته الكاملة، ومن هنا فإن الحل يجب أن يتجه إلىٰ الطبيعة نفسها من أجل مزيد استثمارها، وتصعيد عمليات الإنتاج الزراعية والصناعية والمعدنية، هذا هو طريق الحل من وجهة نظر علماء الغرب.

---

(١) المصدر السابق: ص ١٤٣.

ومن هنا آمنوا بأن ساعة الصفاء الإنساني، واليوم الذي تزول فيه كل أشكال الصراع المرير، هو ذلك اليوم الذي تقدم فيه الطبيعة للإنسان كافة حاجاته الضرورية والكمالية، هناك فقط وفي (مجتمع الوفرة) لا يبقى مبرر للصراع.

إذن، ومن أجل الوصول إلىٰ (مجتمع الوفرة) فإن اللازم هو العمل علىٰ تطوير العمل الإنتاجي، وتصعيد استثمار الطبيعة، يفتح ابواب العمل الحر، والسماح للكفاءات والمواهب الإنسانية أن تتصرف وأن تتحرّك بكل حرية و بكل طلاقة.

إنَّ السوق الحرة، والتنافس الحر كفيل وحده بالوصول إلىٰ مرحلة الوفرة السعيدة، يبقى هذا السؤال:

في مرحلة الوفرة هل ينتهي التفاوت بين الناس؟

يجيب الغربيون بأن التفاوت سوف لا ينتهي لكنه يصبح بشكل هادىء، ومخفف، لا يثير صراعاً عنيفاً.

﴿حينما تكون قطعة الحلوى صغيرة، فمن الطبيعي أن تلتفت الأنظار إلىٰ تقسيمها حصصاً، ومن الطبيعي أن ينشب شجار عنيف إذا جاءت الحصص متفاوتة، أما اذا كانت قطعة الحلوى كبيرة يمكن أن تشبع جميع الناس، أو أن تشبعهم تقريباً فإن الاهتمام بمقدار الحصة يقل . . .﴾[1].

ويضيف بعض الغربيين ـ بارسونز ـ نقطة أُخرىٰ فيقول:

﴿إن الناس يستطيعون اكتشاف أساليب للعيش احدهم مع الآخر مع وجود الصراع في حدة الأدنىٰ، ذلك أنهم عبر فترة طويلة من

---

(١) مدخل إلىٰ علم السياسة: ص ٢٥٨.

الزمن قد استطاعوا أن يجدوا للمشاكل التي يتوافر حدوثها حلولاً . . . ﴾[1].

علىٰ أن الطبيعة لا تتحمل وحدها مسؤولية الحل، فهي طرف في المشكلة، أما الطرف الآخر فهو الإنسان الذي يتزايد بنسبة هندسية (٢، ٤، ٨، ١٦، . . .) بينما تتزايد ثروات الطبيعة بنسبة حسابية (٢، ٤، ٨، ١٠، . . . .) كما عبَّر (مالتوس).

إذن فلا بد بحسب النظرية الغربية ـ أن يتحمل الإنسان قسطاً من مسؤولية الحل ومن هنا دعا (مالتوس) ـ ١٧٩٨ م ـ إلىٰ تحديد النسل، وتبعه في هذه الدعوة اتجاه ساد في الغرب، ولقد تنبأ (مالتوس) بأن الإنسانية صائرة إلىٰ مجاعة ما لم تحدد عدد المواليد بالإرادة.

في الطريق إلىٰ مرحلة الوفرة:

ولكن المسافة طويلة بين الإنسانية وبين مرحلة (الوفرة)، فقد تتمادى الأعوام، ولربّما قرون، من دون أن تضع الإنسانية قدمها علىٰ الشاطىء المفعم بالثروات، المليء بالخيرات، وخلال فترة الانتقال الطويلة لا بد من حلول مؤقتة أو أنصاف حلول، أو علىٰ الأقل مهدءات للصراع الإنساني.

هذا هو ما دعا (دركهايم) ـ الذي يعتبر أبا علم الاجتماع الحديث إلىٰ القول: بأن التضامن في العمل هو الحل المؤقت.

ولقد افترض دركهايم وجود منبعين للتضامن:

الأول: طبيعة العمل المشترك الذي تتقاسمه وتشترك عليه عدّة

---

(١) مقدمة في نظريات الثورة: ص ١٤٠.

أيادٍ عاملة في شبكة وسيعة من التبادلات والتخصصات.

الثاني: التشابه الاجتماعي علىٰ أساس الاشتراك في اللغة، والدين والعادات، والأساطير، والقيم، والثقافة عامة.

إن العيش في أجواء متقاربة ومتشابهة يساهم كثيراً في إزالة الفروق الاجتماعية.

أخلاقية المنفعة:

والنظرية الغربية لا تدعو لتغيير أخلاقية المنفعة التي هي الأساس النفسي والأخلاقي في الصراع.

إنها لا تحاول بث روح الإيثار، والإنفاق، والتراجع عن كنز الثروات والتلاهف عليها.

بل إنها تؤكد في الطبيعة الثرية روح الحرص علىٰ الثروة الشخصية، والعمل علىٰ زيادتها، وتحاول أن تبرر ذلك باعتبار أن هذه الثروة هي التي تتيح للأغنياء تطوير الفن، والثقافة، والعلم، والمدنية....

لقد شرح (دوفرجيه) وجهة النظر هذه فقال:

﴿إن انقسام خيرات الأغنياء لن يبدل كثيراً حالة الفقر، علىٰ حين أن ثروات الأقلية (الغنية) تتيح لها أن تنمي الفن والثقافة والعلم والمدنية، وأن تحقق بذلك تقدماً للبشرية بأسرها﴾[1].

الوفرة ثم التكامل السياسي:

سبق أن الماركسية رأت أنَّ نضال الطبقات، وتحقيق التكامل

---

(١) مدخل إلىٰ علم السياسة: ص ٢٥٢ ـ ٢٥٤.

السياسي هو الخطوة الأولىٰ التي تسبق مرحلة الوفرة.

أما الغربيون فإن تفكيرهم معاكس تماماً.

إن الخطوة الأُولىٰ هي السعي من أجل الوفرة، وتليها مرحلة التكامل السياسي، وفي ضوء ذلك فإن علينا ان نترك للأثرياء، وذوي الاحتكارات الضخمة حريتهم المطلقة في الانتاج، وفي تشغيل الأيدي العامل بأي نحو دون أن نطالبهم بإنفاق خيراتهم وثرواتهم علىٰ الفقراء.

ونترك هذه الأقلية الثرية تتمتع بالسلطة، وبالثروات، ولا نفكر في مزاحمتها ابداً، فإن الطريق إلىٰ التكامل السياسي هو أن يمضي المجتمع في النمو الصناعي والزراعي الذي لا يتم بدون المتمولين والأثرياء.

هذه خلاصة سريعة للحل الغربي.

(٣) أُطروحة الحل الإسلامي:

لسنا هنا بصدد الحديث عن أطروحة نظام الحكم في الإسلام، إنما يهمنا التعرف علىٰ الأساس الجذري في حل مشكلة الصراع السياسي حسب الرؤية الإسلامية، كما فعلنا ذلك حين استعرضنا أُطروحة الحل الغربي، وأُطروحة الحل الماركسي، وعلىٰ هذا فنحن فعلاً إنما نشير إلىٰ الخيوط الأولى في الحل الإسلامي تاركين الحديث عن نظام الحكم، وعن مبادىء السياسة الإسلامية إلىٰ دراستنا في (المذهب السياسي في الإسلام) التي سبق نشرها.

ذكرنا أن الإسلام حدد عوامل الصراع السياسي الأساسية في عاملين:

الأول: الصراع الداخلي في ذات الإنسان.

الثاني: جهل الإنسان، وعدم قدرته علىٰ وضع المنهج الأفضل لحياته، سواءاً في المجال الاجتماعي، أو الاقتصادي أو السياسي، وكلا هذين العاملين أو جزئهما الآية القرآنية الشريفة التي تحدثت عن الإنسان بالقول: ﴿إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً﴾.

وفي ضوء تلك الرؤية لعلّة الصراع السياسي فإن الحل سوف يتمثل في خطوات:

الأولىٰ: بناء المحتوى الداخلي للإنسان بناءً تربوياً صحيحاً، واقتلاع جذور الفتنة الممتدة في عمق هذا الإنسان.

الثانية: رسم المنهج الكامل لحياته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وانقاذه من حالة الجهل، وحالة الحيرة في ترتيب شؤون حياته.

والإسلام يرى أن الإنسان وحده عاجز عن تجاوز هاتين الخطوتين، فلا هو قادر علىٰ بناء ذاته بناءً صحيحاً، ولا هو قادر علىٰ اكتشاف المنهج الأفضل لحياته.

إن الأنبياء هم الذين تكفلوا للإنسان بهاتين الخطوتين، ومن أجل كلا هاتين المهمّتين بعث الأنبياء، ومن أجل عجز الإنسان ـ منفرداً ـ عنهما كانت بعثة الأنبياء ضرورة، وكانت الرسالات الإلهية ضرورة أيضاً.

قال اللّه تبارك وتعالىٰ:

﴿كَمَا أرسَلنا فِيكُم رَسُولاً مِنكُمْ يَتلُو عَلَيكُم آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُم﴾[1].

---

(١) البقرة: الآية ١٥١.

وفي آية أُخرىٰ:

﴿يَتْلُو عَلَيهِم آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهم وَيُعَلِّمَهم الكِتَابَ وَالحِكْمَةَ﴾[1].

فالتزكية هي البناء التربوي للإنسان وهذه هي المهمة الأولىٰ.

وتعليم الكتاب والحكمة هو اعطاؤه المنهج الأفضل لحياته وهذه هي المهمة الثانية.

وعلىٰ هذا فإن الحل الإسلامي لا يبدأ من الطبيعة ليحقق الوفرة في ثرواتها كما يفكر به الغربيون، فالمشكلة لم تكن نقص الثروات حتى يبدأ العلاج منها وهكذا لا يبدأ الحل الإسلامي من مواجهة ظاهرة اقتصادية واجتماعية قائمة وأصيلة هي ظاهرة (الملكية الخاصة)، كما صنعت الماركسية فالمشكلة لم تكن من العامل الاقتصادي، ولا من نظام الملكيات، ولا من نزعة الإنسان الذاتية في التملك.

حسب الرؤية الإسلامية فإن هذه عوامل ثانوية، أما العامل الأساسي فهو قائم في ذات الإنسان التي تحتاج إلىٰ تهذيب، وقائم في مستوى وعي الإنسان العاجز عن اكتشاف المنهج الأفضل لحياته.

وبدون الحل الإلهي فإن الإنسان سيبقى في عمق الحيرة والضلال.

﴿أَيَحْسَبُ الإنسَانُ أنْ يُترَكَ سُدىٰ﴾[2].

من خلال هذا الشرح نستطيع أن نقول: إن الإسلام قد اعتمد الأساس الأخلاقي في حل المشكلة ومن هنا فقد ابتدأ بتحديد القيم

---

(١) آل عمران: الآية ١٦٤.

(٢) القيامة: الآية ٣٦.

الأخلاقية ودعا للالتزام بها، وتحكيمها في حياة الإنسان، واعتبر هذا الأساس هو نقطة البدء الصحيحة في معالجة الصراع الإنساني.

ويؤكد هذه الرؤية الحديث النبوي الشريف: ﴿إنما بُعثت لأُتمم مكارم الأخلاق﴾.

وحدة الحل السياسي:

لقد تحدثت الماركسية عن تغير النظام السياسي تبعاً لتغير وسائل الإنتاج، ومعنى ذلك ان لكل مرحلة إنتاجية نظاماً سياسياً يخصّها، ويحكمها بشكل حتمي، وإلىٰ حدّ ما مضى الغربيون مع هذا الرأي، وان اختلفوا مع الماركسية في تقدير الدور الذي تلعبه وسائل الإنتاج.

وبشكل عام فإن نظريات العامل الطبيعي تفترض أن الحل السياسي المتمثل في النظام السياسي الحاكم لا يمكن أن يتسم بالثبات والقرار، بل إن لكل مرحلة تاريخية نظامها الخاص بها، وحتى الديموقراطية فإنها إنما تتناسب مع مرحلة خاصة من تطور الإنسان الحضاري، وتقدمه الفكري والاجتماعي.

أما في النظرية الإسلامية فالحل السياسي لكل مراحل البشرية حل واحد والأنظمة السياسية والاشتراكية لا تمثل ضرورة تاريخية، ولم تكن هي الحل المناسب والحتمي للمرحلة.

لقد تحدّثنا عن أن الإسلام تبنّىٰ الأساس الأخلاقي في حل المشكلة، وبدأ بتحديد وشرح القيم الأخلاقية وترجمتها علىٰ الواقع، وهو يرى انّها قيم إنسانية مطلقة وواقعية، ليست متغيّرة ونسبية، إذ أنّها لم تكن بإملاء الظروف الطبيعية، أو الاجتماعية، أو الاقتصادية. وطبيعي أن الحل السياسي القائم علىٰ أساس أخلاقي سيكون مطلقاً ما دامت القيم الأخلاقية مطلقة.

ففي كل مراحل البشرية كان الحل السياسي الوحيد هو أن تقوم حكومة الأنبياء، والدين هو أساسها، ولقد كانت دعوة الأنبياء ورسالات الأنبياء على طول التاريخ واحدة، لا تختلف إلَّا بمقدار ما تختلف مظاهر حياة الإنسان، أما في جوهرها، وفي خطوطها العريضة فهي واحدة، الدين واحد على طول التاريخ:

﴿إن الدِّين عِند ٱللَّه الإسلَام﴾[1]، **﴿هُو سَماكُم المُسلِمِين مِنْ قَبل﴾**[2].

ولئن كان ثمة اختلافات بين الأديان فهي لا تتجاوز المسائل التفصيلية والجزئية من ضمن الخطوط العريضة المشتركة، إنها لا تبلغ إلَّا الحدّ الذي شرحه القرآن الكريم في قوله تعالى:

﴿لأُحلّ لَكُم بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُم﴾[3].

نعم؛ إن عوامل التحريف والافتعال هي التي صوّرت لنا عمق الاختلاف بين الأديان ولكننا ندرك انها عوامل تحريف وتضليل وليست حقيقة.

ويتحدّث القرآن الكريم عن ذلك بالقول:

﴿يُحَرِّفُونَ الكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾[4].

وعلى هذا فإنَّ الرؤية الإسلامية تختلف تماماً مع الماركسية، ومع النظرية الغربية، فدولة الأنبياء، وشريعة الأنبياء كانت هي الحل المناسب على طول مراحل التاريخ، وكل ما شهدته البشرية سوى

---

(١) آل عمران: الآية ١٩.

(٢) الحج: الآية ٧٨.

(٣) آل عمران: الآية ٥٠.

(٤) النساء: الآية ٤٦.

ذلك كان ضلالاً، وانحرافاً، فلم يكن نظام الاستعباد ولا نظام الاقطاع يوماً ما صحيحاً ولا ضرورياً للانتقال إلىٰ المرحلة الأفضل، بل كان الالتزام بمنهج الأديان، والعدالة الإلهية المدوّنة في الشريعة هو السبيل الأفضل في حل مشكلات الإنسان، ولأن الناس قد ابتعدوا عن ذلك سادت المأساة وعمّت المشكلات كما يقول تعالىٰ:

﴿ظَهَرَ الفَسَادُ فِى البَرِ وَالْبَحرِ بِمَا كَسَبَت أيدِ النَّاس﴾[1].

إذن فالنظرية الإسلامية لا تؤمن بتعدد الحل السياسي خلافاً للنظريات الأُخرىٰ.

ويمكن أن نشرح سر هذا الاختلاف في الرؤية السياسية من خلال التوجه إلىٰ النقطة التالية:

إن الحل السياسي يعالج مشاكل (علاقة الإنسان بالإنسان)؛ ونظريات العامل الطبيعي تفترض أن علاقة الإنسان بأخيه الإنسان تتأثر حتماً بعوامل طبيعية غير ثابتة، ومن هنا افترضت ان علاقات الإنسان بالإنسان لا يمكن أن تسودها حالة واحدة علىٰ طول التاريخ، وفي مختلف مراحله.

أما من وجهة نظر إسلامية (نظرية العامل الإنساني) فالمسألة ليست كذلك.

إن علاقة الإنسان بالإنسان يمكن أن تحكمها قواعد ثابتة، لأن المشاكل التي تحيط هذه العلاقة هي مشاكل ذات أُسس ذاتية مشتركة وثابتة.

فالمشاكل دائماً هي المشاكل، إذن فالحل السياسي دائماً هو

---

(١) الروم: الآية ٤١.

الحل، مهما اختلفت المظاهر ويمكن أن نستعين لتوضيح الفكرة أيضاً بالمثال التالي:

حينما يقدم الإسلام أطروحة (حكومة الفرد الفقيه الصالح) أو (المساواة في الحقوق السياسية) أو (نظام الحرية المحدودة بحدود الشريعة)، إنما يقدّم معالجات لقضايا سياسية معاشة في المجتمع الإنساني، ونحن نجد أن هذه القضايا لا تختلف طبيعتها في المجتمع الزراعي عنه في المجتمع الصناعي مثلاً، لا في المجتمع المتقدِّم عنه في المجتمع المتخلّف بل هي واحدة في كل الحالات، فالمرأة هل تتمتع بحق سياسي كما يتمتع الرجل، أم هم هي عنصر ثانوي في المجتمع؟

والناس عموماً هل يملكون حرية مطلقة تتجاوز حدود التشريع الإلهي أم لا؟ والسلطة لمن هي؟ للنبلاء أم للأقوياء أم للأثرياء أم للفرد الفقيه بالشريعة الإلهية والعادل بين الناس؟

هذه قضايا لا تتأثر بالعوامل الطبيعية جذرياً وإن تأثرت شكلياً واختلفت ممارستها بين مجتمع وآخر، فممارسة الحرية السياسية قد لا تختلف بين المجتمع البدوي عنه في المجتمع المتمدّن إلّا أن جوهر القضية يبقىٰ واحداً ونحن بحاجة إلىٰ علاج واحد، وهذا هو ما اصطلحنا عليه بأن علاقة الإنسان بالإنسان محكومة بقواعد ثابتة فهي إذن ذات حلول واحدة.

أثر التطور الصناعي:

كانت نظريات العامل الطبيعي تفترض أن كل خطوة في طريق التقدم العلمي والتطوّر الصناعي هي خطوة نحو حل المشكلة الإنسانية، ورغم الاختلاف المتقدم بين الماركسية والنظرية الغربيّة حول طريقة تأثير التقدم التقني، هل بشكل مباشر أو بشكل غير

مباشر، إلَّا أن أصل القضية لم يكن موضع خلاف بين النظريتين كما تقدم شرحه.

أما في النظرية الإسلامية فلما كانت المشكلة تمتد بجذورها إلىٰ المحتوى الداخلي للإنسان الفكري، والنفسي، فإن كل خطوة لا تنال هذا الجانب تعتبر خطوة غير مجدية أبداً في حل المشكلة وعلىٰ ذلك حينما يلحظ التطوّر الصناعي منفرداً فإن من الخطأ افتراض كونه خطوة نحو الحل.

وواضح أنَّه لا ملازمة بين التطور الصناعي وبين التطوّر الروحي والحضاري نحو الأحسن، فالنسبة قد تكون طردية، وقد تكون عكسية أحياناً أُخرىٰ.

إن خطأ نظريات العامل الطبيعي اغفالها لجانب الذات وتركيزها الكلي علىٰ الأوضاع المادية.

من المناسب أن نشير إلىٰ أنَّ الماركسية أخذت علىٰ النظرية الغربية هذه الملاحظة حتى قال (بوليتزر) في نص متقدم: ﴿ليس العلم والتقدم التقني في عهد الرأسمالية المنحطة في خدمة الحاجة الاجتماعية قط، لأنهما في خدمة الربح الرأسمالي﴾، والحقيقة ان هذه المؤاخذة بمقدار ما هي صحيحة علىٰ النظرية الغربية، هي صحيحة علىٰ النظرية الماركسية أيضاً:

فأقصىٰ ما طمحت إليه الماركسية، وما اختلفت به عن النظرية الغربية أنها تطالب بقلب النظام الرأسمالي إلىٰ نظام اشتراكي، ولكن النقد هو النقد فما دامت القاعدة الأخلاقية للإنسان لم تتغير، ولم تكن الماركسية بصدد تغييرها، فإن التوزيع الاشتراكي لن يصنع شيئاً في حل المشكلة، وسيبقى التقدّم التقني في ظل الاشتراكية هو أيضاً

في خدمة الطبقيات الجديدة التي تظهر في الساحة الاشتراكية كما تقدم، والنتيجة التي تنتهي إليها إن النظرية الإسلامية لا تؤمن بأن التقدم العلمي والتطوّر الصناعي هو الحل بعيداً عن معالجة جذر المشكلة في ذات الإنسان.

التكامل والوفرة:

وفي الرؤية الإسلامية أن التكامل الأخلاقي هو الطريق إلىٰ التكامل السياسي، وهو الطريق بعده إلىٰ الوفرة.

قال تعالىٰ:

﴿إِنَّ ٱللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوم حَتَى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِم﴾[1].

ومعناه أن التكامل الأخلاقي هو الطريق نحو تغيير المعادلة الاجتماعية باتجاه الأحسن، ولا يمكن القفز إلىٰ التكامل السياسي بطفرة كما تفترضه الماركسية.

وقال تعالىٰ:

﴿وَلَو انَّ أَهل القُرَى آمَنوا وَاتَّقوا لَفَتَحْنَا عَلَيهِم بَرَكات مِنَ السَّماء وَالأرض وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُون﴾[2].

وفي آية أخرى:

﴿وَأَنْ لَو اسْتَقَامُوا عَلَىٰ الطرِيقة لأسْقَينَاهم مَاءاً غَدَقاً﴾[3].

ومعناه أن التكامل الأخلاقي هو الطريق إلىٰ الوفرة، ولا يمكن

---

(١) الرعد: الآية ١١.

(٢) الأعراف: الآية ٩٦.

(٣) الجن: الآية ١٦.

أن تتحقق وفرة ما لم يتكامل الإنسان اخلاقيا، ومهما تقدم الإنسان وتطور مادياً فإن أيادي المحتكرين والأثرياء ستصادر حقوق وَنِعَم الطبقات المقهورة المستضعفة وسيظل وسيظل المجتمع شاهداً لأبشع أنواع الحرمان والفقر.

علىٰ أن الماركسية ترى أن السير أنما يتمّ من التكامل السياسي إلىٰ التكامل الأخلاقي، حيث تفترض أن حدوث الثورة الاشتراكية سيصنع أخلاقية جديدة، ومشاعر جديدة، وعواطف جديدة، أما الرؤية الإسلامية فهي ترى أن السير يتم بدءاً من التكامل الأخلاقي إلىٰ التكامل السياسي، ولا يمكن أن ينجح الإنسان في الثورة السياسية ما لم يحدث قبلها ثورة أخلاقية.

أما كيف تبرهن الماركسية علىٰ رؤيتها؟

وكيف يصنع التوزيع الاشتراكي الجديد إنساناً جديداً يترفع عن حب الذات وحب التملك؟

فهذا ما سبق لنا الحديث عنه، كما نترك القارىء إلىٰ أوسع وأعمق مناقشة للمادية التاريخية في كتاب (اقتصادنا) للمفكّر الشهيد السيد الصدر.

البحث الثاني

المستقبل السياسي للبشرية

يرتبط بالبحث عن الصراع السياسي البحث عن نهاية هذا الصراع وخاتمته، فلقد طرح الباحثون السؤال التالي:

إلىٰ أين سيصل الصراع بين أبناء البشر؟

وما هو المستقبل الأخير للبشرية؟

وإذا كان بالإمكان تقديم حلول لهذا الصراع فهل هي حلول مطلقة وتامة، أم هي حلول نسبية ناقصة؟

وهذا هو ما نريد أن ندرسه في البحث الثاني من أبحاث هذه الدراسة، وسوف نتناول الموضوع في نقطتين:

الف ـ هل الصراع الإنساني حتمي أم لا؟

بلا شك فإن الإجابة عن الاسئلة السابقة ترتبط برؤيتنا لهذا الصراع، هل هو حتمي أم لا؟

فمن يرى أن الصراع أمر قهري وحتمي لا يمكن أن يتصور في يوم من الأيام خلو الساحة الإنسانية من هذا الصراع، وحتى علىٰ مدى القرون المتعاقدة وألوان الحلول المطروحة، وتصاعد التقدم العلمي في مختلف المجالات، لا يمكن رغم كل ذلك أن تصل البشرية إلىٰ مستقبل ليس فيه صراع، وذلك لأن الصراع أمر حتمي حسب الفرض.

أما من يرىٰ أن الصراع البشري أمر غير حتمي فهو يقبل فرضية وصول البشرية يوماً ما إلىٰ مجتمع سعيد لا صراع فيه ولا تنازع.

وعلىٰ هذا الأساس لا بد أن نقف عند هذه النقطة بالذات على الصراع الإنساني حتمي أم لا؟

هنا سوف نستعرض الإجابات الثلاث لكل من النظرية الماركسية والغربية ثم الإسلام، وسوف نرى أن كلاً من النظرية الماركسيّة والغربيّة تؤمن (بالحتميّة الطبيعية) كما يمكن أن نصطلح عليه وفقاً للشرح التالي:

نظرية الحتميّة الطبيعية:

ترىٰ النظرية الماركسية أن الصراع بين أبناء الجنس البشري أمر حتمي في مرحلة تاريخية معينة، وحينما ينتقل المجتمع الإنساني من تلك المرحلة ويتجاوزها لا يعود الصراع أمراً حتمياً، بل يتمّ التغلب عليه.

إذن فالنظرية الماركسية ترىٰ أن الصراع هو حتمية مشروطة وليست مطلقة.

الصراع لم يكن في المجتمع الأول البدائي للبشرية، ولا يبقى في المجتمع الأخير الشيوعي للبشرية إنما هو أمر حتمي في المرحلة الواقعة بين البداية والنهاية، وهذه المرحلة هي مرحلة التناقض بين شكل الإنتاج وشكل التوزيع، فالإنتاج الزراعي يفترض توزيع الثروة الزراعية الحاصلة علىٰ الفلاح وحده ولا حصة لصاحب الأرض الإقطاعي، إلَّا أن التوزيع غير العادل الذي افترضه نظام الاقطاع والذي يقضي باغتصاب حق الفلاح (اليد العاملة) وتقديمه لصاحب الأرض، هذا التوزيع غير العادل وهو المعبّر عنه بالتناقض بين شكل

الإنتاج يوجب حدوث الصراع بين الطبقة الفلاحية المزارعة، وبين مالكي الأرض الإقطاعيين.

ومثل ذلك في طريقة الإنتاج الصناعي، فإن هذه الطريقة - وحسب المذهب الاقتصادي الماركسي - تقضي باعتبار الناتج كله من حق العامل، ولا حق للرأسمالي المالك لإدارات الإنتاج، إلَّا أن التوزيع القائم في عصرنا هو اغتصاب حق العامل وجعله من ملكية صاحب رأس المال والذي يتصدق بدوره بجزء قليل من الربح كأجرة إلىٰ العامل.

إن هذا التناقض بين طريقة الإنتاج وشكل التوزيع هو الباعث علىٰ حدوث الصراع وتأزمه.

إنه ما دام هذا التناقض موجوداً فالصراع موجود.

ولا ينحل هذا التناقض إلَّا في مرحلة تمحىٰ فيها الملكية الخاصة (والتي هي صورة عن اغتصاب حقوق الآخرين) وتعود جميع الثروات ورؤوس الأموال إلىٰ ملكية الدولة.

هذا في ضوء النظريّة الماركسيّة، أمَّا النظرية الغربية فهي ترىٰ أن الصراع السياسي حتمي أيضاً ما دامت الطبيعة لا تجود علىٰ البشر بما فيه كفايتهم الكاملة، ولا تسدّ حاجاتهم الأولية والثانوية، ولا تؤمِّن لهم الحياة المرفَّهة.

وبالرغم من التقدم في استخدام واستثمار الطبيعة ومضاعفة عطائها إلَّا أن الطبيعة سوف تبقى دائماً عاجزة عن سدّ كل حاجات البشر وبشكل متساوٍ، إذن فسوف يبقى الصراع السياسي مستمرّاً.

نظرية الحتمية الذاتية:

أما في النظرية الإسلامية فالصراع السياسي بين أبناء البشر لا

يقوم علىٰ أساس التناقض بين طريقة الإنتاج وشكل التوزيع، ولا علىٰ أساس من ظاهرة النقص في عطاء الطبيعة، إنما يقوم علىٰ أساس النقص في الذات الإنسانية وعدم نضجها.

ولا ينتهي الصراع إلَّا حين يبلغ المجتمع الإنساني مرحلة مناسبة من الرشد والنضج، تلك المرحلة هي التي تتحقق علىٰ يد المعصوم الغائب وحكومته العالمية (عجَّل اللَّه تعالىٰ فرجه الشريف).

الصراع إذن ليس حتمياً خارجاً عن إرادة الإنسان وسعيه، والإنسان قادر اعتماداً علىٰ شريعة الأنبياء السياسية أن يصل إلىٰ مرحلة النضج والتكامل حيث تسيطر حكومة الحق والعدالة وتقضي علىٰ انحطاط الصراعات السياسية. ومن زاوية ثانية ومن أجل مزيد التفهم للنظرية الإسلامية نسأل:

هل تفترض النظرية الإسلامية أن الإنسان والمجتمع الإنساني سيصل إلىٰ مرحلة العصمة والكمال السياسي بحيث لا يبقىٰ ما يحرك وما يدعو للتنازع السياسي أم أن الإنسان سيبقى - بالرغم من بلوغه مرحلة مناسبة من الرشد والتكامل - هو الإنسان الذي يحمل في ذاته سرّ التنازع والاختلاف؟

النظرية الإسلامية ترىٰ أن الإنسان سيبقى حاملاً بذرة الاختلاف والصراع، بالرغم من غلبة حكومة الحق والعدالة، وسيطرة الرشد السياسي والإنساني، ولعل هذا هو ما يستفاد من قوله تعالىٰ:

﴿وَلَو شَاءَ رَبك لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً واحدةً وَلاَ يَزَالُون مُخْتَلِفِين﴾[1].

---

(١) هود: الآية ١١٨.

وهكذا قوله تعالىٰ:

﴿إنَّا عَرَضنَا الأمَانَةَ عَلَىٰ السَّمَاوَات وَالأَرض وَالْجِبَال فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا

وَأَشْفَقنَ مِنهَا وَحَمَلها الإِنسَانُ! إنَّه كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً﴾[1].

وهكذا قوله تعالىٰ في خطابه لآدا (ع) وقرار إستقرار البشرية علىٰ الأرض: ﴿قُلنَا اهبِطُوا بَعضُكُم لِبَعض عَدُو﴾ ولعلنا نستطيع أن نصطلح علىٰ هذا الرؤية بنظرية ﴿الحتميةَ الذاتية﴾، التي تُوَفِّق بين عنصر الإرادة في الإنسان وعنصر الحتم الواقعي الذي يحكم حياة المجتمع الإنساني، فالقصور العلمي في ذات الإنسان المشار إليه بقوله تعالى: ﴿وَمَا أُوتِيتُم مِنَ العِلْم إلاَّ قَلِيلاً﴾ يجعل المسيرة الإنسانية في عمومها غير قادرة على الخلاَص من أزمة الصراعات وتزاحم الأهواء والرغبات. فهي إذن من هذه الزاوية محكومة لقانون الاختلاف المشار إليه بقوله تعالى: ﴿وَلاَ يَزَالُون مُخْتَلِفِين﴾ وقانون (العداء) المشار إليه بقوله تعالى: ﴿بَعْضُكُم لِبَعْضٍ عَدُو﴾ إلَّا أن هذه الحتميّة لم تكن نابعة من العوز في الطبيعة أو من تناقضات مرحليّة بل هي حتميّة من داخل الذات الإنسانيّة، وممزوجة بالإرادة والاختيار.

إذن هل يعني ذلك أن الصراع بنظر الإسلام حتمي ومفروض علىٰ الإنسان من أعلىٰ أم ماذا؟

الجواب: إن الإسلام يرفض الحتمية بفعل عوامل خارجة عن إرادة الإنسان، ويَرى أيضاً أن الإنسان سوف لا يتمكن من سدّ كل أبواب الصراع واقتلاع جذوره، بالرغم من أنه في مرحلة أخيرة سيصل إلىٰ درجة مناسبة من الرشد والنضج بحيث يتغلب الحق علىٰ

---

(١) الأحزاب: الآية ٧٢.

الباطل، كما جاء في الأخبار الصحيحة المتواترة عن النبي الأكرم (ﷺ) والتي تقول: ﴿لا تقوم الساعة حتى يخرج القائم من ولدي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعدما مُلئت ظلماً وجوراً﴾، وكما أشار إلىٰ ذلك القرآن الكريم في أكثر من آية كريمة كما في قوله تعالىٰ:

﴿وَلَقَد كَتَبْنا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعد الذِّكر أنَّ الأرْض يَرِثُهَا عِبَادِي الصَّالِحون﴾[1].

ومن هنا فقد اصطلحنا علىٰ هذه النظرية بنظرية (الحتميّة الذاتيّة) فهي حتمية لكنها نابعة من ذات الإنسان.

ب ـ ما هو مستقبل البشرية؟

في ضوء الرؤىٰ السابقة عن مدىٰ حتمية الصراع وقهريته ننتقل للإجابة عن السؤال التالي:

ما هو مستقبل البشرية؟

والحلول المقدمة للصراع السياسي هل هي حلول مطلقة أم حلول نسبية؟

هنا مرة أُخرىٰ نعود لاستعراض النظريات الكبرى المعاصرة، الماركسية، والغربية، ثم نختم ببيان النظرية الإسلامية.

النظرية الماركسية تفترض وجود الحل المطلق للصراع، وإمكانية اقتلاع جذور الصراع بالمرة. والحل المطلق في نظر الماركسية هو القضاء علىٰ الطبقية التي هي وليدة التناقض بين طريقة الإنتاج وشكل التوزيع، والقضاء علىٰ الطبقية يتم من خلال تملك مصادر الثروة كلها من قبل الدولة، وإلغاء الملكية الفردية تماماً. وهنالك يتحقق

---

(١) الأنبياء: الآية ١٠٥.

المجتمع الشيوعي الذي تضحمل فيه لدى الفرد كل النزعات الأنانية والدوافع الشخصية بحيث يتحول إلىٰ إنسان جديد في نزعاته وأهوائه وطموحاته.

وفي هذا المجتمع أيضاً يتم زوال مؤسسة الدولة أيضاً، ويستغني المجتمع الجهاز القاهر المتمثل بالدولة وقواها.

وتقول الماركسية أيضاً إن العالم كله سيسير باتجاه تحقيق المجتمع الشيوعي العالمي الموحَّد.

وتقول الماركسية إنه في الطريق إلىٰ تحقيق المجتمع الشيوعي ومحو الطبقيات والتناقضات يجب أن تبلغ التناقضات الاقتصادية أوجها، وترتفع إلىٰ أقصى حدها حتى يشهد المجتمع حالة الانتفاضة والثورة لإزالة الاقتصادي الحاكم واستبداله بنظام اقتصادي آخر هو النظام الاشتراكي ثم الشيوعي وقد سبقت الإشارة إلىٰ هذا الموضوع في البحث السابق.

وهكذا نعرف أن الماركسية تعترف بأن المشكلة السياسية هي انعكاس لأخلاقية (حبّ الذات)، والتملك، والاستحواذ، والسيطرة، إلّا أن هذه الأخلاقية في نظر الماركسية لا تعبّر عن نزعة أصيلة في ذات الإنسان وإنما هي انعكاس وإفراز للوضع الاقتصادي الحاكم، فإذا أمكن الانتفاض علىٰ الوضع الاقتصادي وإيجاد معادلة أُخرىٰ في الانتاج والتوزيع أمكن حينئذٍ أن نجري تعديلاً علىٰ ذات الإنسان فنوجد الإنسان الذي لا يعرف ذاته، الإنسان الذي يتحرك في المجتمع حركة ميكانيكية دون أن ينظر إلىٰ آماله وطموحاته الشخصيَّة، وهذا الأمر ـ دون أن نقصد الدخول في مناقشته ـ هو الذي نعتقد أن الماركسية لم تكن فيه واقعيّة.

أما النظرية الغربية فإنها لا ترى وجود حل مطلق، إنما تدعو إلىٰ الاستفادة من الحلول النسبية.

تقول النظرية الغربية: إن الطبيعة سوف تبقى عاجزة عن سدّ كل حاجات الإنسان وبنحو متساوٍ، ومهما عملنا علىٰ استثمار الطبيعة أكثر، فإن النمو في عدد السكان والتصاعد أيضاً في طموحاتهم ورغباتهم وآمالهم هو أكبر وأسرع من النمو في استثمار الطبيعة.

وطالما كان الأمر كذلك إذن لا يمكن أن ينتهي الصراع بين أبناء البشر. الشيء الممكن هو استخدام الحلول النسبية، لتخفيف حدة الصراع والسيطرة عليه.

ولكن ما هي الحلول النسبية؟

أولاً: المزيد من استثمار الطبيعة، وتصعيد القدرة الإنتاجية فيها، من خلال استخدام الوسائل الحديثة والمتقدمة علمياً في مختلف مجالات الصناعة والزراعة، والمعادن، والثروات الطبيعية المختلفة.

ثانياً: تحديد النسل، للوقوف بوجه التزايد السكاني الذي لا حدّ له.

ثالثاً: منح الحرية المطلقة التي تؤدي بطبعها إلىٰ المزيد من التنامي في الإنتاج.

رابعاً: فتح الفرص أمام الأقلية الثرية لتشغيل رؤوس أموالها، والذهاب إلىٰ أبعد حد في استثمار الطبيعة أو الطاقات البشرية المتعدّدة والمكدّسة.

خامساً: استخدام نظام العمل المشترك الذي تتقاسمه وتشترك فيه عدة أيادٍ عاملة في شبكة وسيعة من التبادلات والتخصصات.

سادساً: العمل علىٰ خلق حالات التشابه الاجتماعي القائم علىٰ أساس الاشتراك في اللغة، والدين، والقيم أو الثقافة العامة، ذلك أن

العيش في أجواء متقاربة ومتشابهة يساهم كثيراً في تخفيف حدة الصراعات السياسية.

سابعاً: إشراك الدولة، والسماح لها بحد محدود من التدخل لتسير الأوضاع الاقتصادية للبلد بنحو جيّد.

إن ممارسة الحلول الواردة آنفاً بالرغم من أنه لا يجعلنا بحالة نطمئن إلىٰ عدم حدوث صراع سياسي، إلّا أنه بإمكانه:

أولاً: ان يخفف حدة الصراع.

ثانياً: يسخّر الصراع السياسي لخدمة المجتمع للوصول إلىٰ حالات أكمل من الرشد والنضج. وهذا خلاصة ما تعتقد به النظرية الغربيّة.

أما النظرية الإسلامية فإنها تقرر ما يلي:

أولاً: إن مستقبل البشرية يخضع بالدرجة الأُولىٰ لإرادة الإنسان، ومدىٰ سيره في طريق التكامل الأخلاقي والعقائدي، ورشده السياسي والاجتماعي. فالمستقبل السعيد للبشرية لا يفرضه التقدم العلمي ولا محو الطبقية، إنما هو مشروط بتحكيم الشريعة الإلهية، وتمكينها من بناء الإنسان الرشيد، وهذا هو المعبّر عنه بالإيمان والتقوى في قوله تعالىٰ:

﴿وَلَو أَنَّ أَهلَ القُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ﴾[1].

والسير بهذا الاتجاه هو أمر إرادي وليس قهريّاً، وقد تمضي عشرات القرون على البشر دون أن يصلوا إلى الكمال المطلوب في الجوانب الأخلاقية والعقائدية والسياسية.

---

(١) الأعراف: الآية ٩٦.

ثانياً: إن الإرادة الإلهية وبمقتضىٰ اللطف والرحمة الإلهية قضت أن تكون نهاية المسيرة البشرية وعاقبتها للصالحين المتقين، لا علىٰ أساس الحسابات المادية، وإنما علىٰ أساس اليد الغيبية الإلهية التي لا تنفك عن دعم الصالحين وتقويم مسيرتهم حتى يتمكنوا من وراثة الأرض وحكومتها. وإلىٰ هذا المعنىٰ تشير عدة من الآيات القرآنية، ونصوص متواترة من السنّة الشريفة.

وفي مرحلة حكومة الصالحين، وبالرغم من حدوث تقدم كبير في بناء شخصية الإنسان وفق التربية الدينية الإلهية الصحيحة بحيث يصبح معظم الناس وأكثريتهم من أهل الصلاح والتقوىٰ، إلَّا أن الإنسان والمجتمع الإنساني لا يصل إلىٰ مستوىٰ العصمة، فجذور الاختلاف والصراع تبقىٰ موجودة في الإنسان، وقد تبرز هنا وهناك إلَّا انها وفي كل الأحوال غير قادرة علىٰ جرِّ المجتمع إلىٰ معارك سياسية وتمزيق وحدته وأُلفته.

ثالثاً: وفي مرحلة حكومة الصالحين، ومجتمع المتقين، لا تضمحل الدولة، ولا تنعدم الحكومة كما تفترض وتدعو إليه الماركسية، كما لا يحدث تغيّر في جوهر الذات الإنسانية بحيث تنعدم فيه النزعات الشخصية، وحبّ الذات والمصلحة كما تفترض الماركسية، بل يبقىٰ الإنسان هو الإنسان إلَّا **أنَّه يَشهد وعياً ورشداً وتكاملاً أخلاقياً بحيث يتمكن من تسيير نزعاته نحو الوجهة الصحيحة ويستثمرها في بناء المجتمع انطلاقاً من القيم الدينية، وبدافع الربح في الدار الآخرة، وكسب رضوان اللّٰه تعالىٰ**:

كما أنه في ذلك المجتمع، وفي الطريق إليه أيضاً، تستخدم مختلف عطاءات وإبداعات التقدم العلمي الحديث في مجال الصناعة والزراعة والإدارة وغير ذلك، وتستثمر الطبيعة في أحسن وجه، وهناك وحينما يكون إلىٰ جنب ذلك عدالة في التوزيع، وإلىٰ جنب

ذلك أيضاً سمو في المعاني الإنسانية، متمثلة بالزهد والتقوى والإيثار، تمتد يد الباري تعالىٰ لتضع البركة في ثمار الطبيعة وثرواتها، بحيث يتحقق مجتمع الوفرة والكمال الاقتصادي.

والنظرية الإسلامية هنا تؤكد علىٰ البعد الغيبي الإلهي في القضية، وهذا هو المعبَّر عنه بقوله تعالىٰ: ﴿لَفَتَحنَا عَلَيهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّماءِ وَالأرْضِ﴾ وهو معنًى لا يدركه إلَّا مَنْ آمن باللَّه والغيب، أمَّا الإنسان المادي الذي لا يفهم إلَّا الوسائل المادية الطبيعية ولا يَعرف إلَّا الحسابات والمعادلات العلمية والرياضية فإنه لا يصدّق بهذا المفهوم ولا يرتضيه.

رابعاً: إن المرحلة السعيدة التي يبشّر بها الدين علىٰ يد الصالحين وحكومتهم، لا تتحقق في منطقة وإقليم دون آخر، إنما تتحقق في كل الأرض، ومن خلال حكومة عالمية واحدة، وهذا هو الذي عبَّر عن القرآن بوراثة الأرض والمعبَّر عنه في السُّنَّة الشريفة بـ ﴿يملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعدما ملئت ظلماً وجوراً﴾.

إذن فالنظرية الإسلامية وكما سنُشير إليه لدىٰ الحديث عن نظام الدولة الحديث تسعىٰ لتحقيق الحكومة العالمية العادلة الواحدة، وإيجاد الدولة العالمية التي ينتمي إليها كل أبناء الأرض.

خامساً: كما أنَّ النظرية الإسلامية تؤكد أن تلك المرحلة لا **تتحقق إلَّا علىٰ يد القيادة المعصومة والنزيهة بنحو مطلق والتي ادّخرها اللَّه تعالىٰ لليوم الموعود، وهي متمثلة بولي اللَّه الأعظم، خاتم الأوصياء الإمام الثاني عشر من أهل بيت النبوة والطهارة، الحجة بن الحسن العسكري عَجَّلَ اللَّه تعالىٰ فَرَجه الشريف، والذي شاءت الإرادة الإلهية أن تخفيه عن الأنظار منذ ولادته وإلىٰ يوم يأذن اللَّه تعالىٰ له بالفرج.**

أما ما قبل تلكَ المرحلة فهناكَ قيادات دينية وثورات إسلامية، وتحوّلات عالمية من شأنها التمهيد للدولة الإسلامية الكبرىٰ.

والسنّة الشريفة أشارت إلىٰ ذلك في نصوص عديدة.

إنَّ النظرية الإسلامية ترىٰ أن السير نحو المجتمع المتكامل، ونحو تحقيق حكومة العدالة، يجب أن لا ينتهي ولا ينقطع، ومسؤولية الإنسان في مرحلة غيبة القيادة المعصومة هي الكدح والجهاد من أجل الوصول إلىٰ تلك المرحلة. ونحن اليوم نشهد تقدماً كبيراً في هذا السعي: حيث أُقيمت الجمهورية الإسلامية في منطقة معينة، ويشهد المسلمون يقظة وتحولاً روحياً كبيراً يدعوهم للثورة والتحرك من أجل قيادة الحكومات الإسلامية في بُلدانهم، كما يشهد العالم الإنساني كلّه تحولاً كبيراً في الانفاض علىٰ الظالمين والتصدي لهم، واليأس من حكوماتهم وحضارتهم، الأمر الذي يجعلنا أقرب إلىٰ مرحلة تحقيق الحكومات العالمية العادلة الواحدة.

سادساً: إن الحرية المطلقة التي دَعت إليها النظرية الغربية غير جديرة بتقريبنا نحو المجتمع السعيد الأفضل، بل تدعو النظرية الإسلامية إلىٰ التقيد بالحدود الدينية والتزامها بنحو أكيد وشديد وفي مختلف المجالات. وهذا أمر تقع مسؤولية تفصيله وتوضيحه في إطار الحديث عن المذهب السياسي في الإسلام وحدود الحرية فيه وهو خارج عن موضوع هذه الدراسة.

إننا يمكن أن نلخص النظرية الإسلامية حول مستقبل الصراع البشري بما يلي:

١ ـ إن الصراع ليس حتمياً خارجاً عن إرادة الإنسان.

٢ ـ إن بذور الصراع والاختلاف السياسي تبقى مع الإنسان في كل الأحوال ولا تنتهي الخلافات السياسية يوماً ما، وربَّما

يشير إلىٰ ذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَلاَ يَزَالُون مُخْتَلِفين﴾.

٣ ـ النظرية الإسلامية ترىٰ أن الحلَّ لقضية الصراع لا يتم إلَّا علىٰ يدِ القيادة المعصومة التي ستقود الثورة العالمية، وقد بشَّر القرآن الكريم والنبي (ﷺ) بهذه القيادة، علماً ان الحل سيبقىٰ نسبياً ولا يقضي علىٰ كل انحاء الصراع طالما كانت الذات الإنسانية هي الذات في مختلف دوافعها.

٤ ـ النظرية الإسلامية تدعو إلىٰ استخدام الحلول النسبية المفترضة إلىٰ جانب السعي الحثيث في بناء المحتوىٰ الداخلي للإنسان.

٥ ـ إنَّ تحقق المجتمع السعيد للبشرية مربوط بأمرين:

الأول: إرادة الإنسان وسعيه.

الثاني: المشيئة الإلٰهية وعنايتها.

٦ ـ إن مستقبل البشرية السعيد سيشهد حكومة عالمية واحدة لا حكومات متعددة. وسيكون دور الحكومات الإسلامية التي تسبق تلك الحكومة العالمية هو دور التمهيد لها بإذن اللّه تعالىٰ.

مراجع ومصادر البحث:

١ ـ الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية آية اللّه الشهيد الصدر

٢ ـ بحث حول المهدي آية اللّه الشهيد الصدر

٣ ـ تاريخ الغيبة الكبرىٰ العلاّمة السيد محمد الصدر

٤ ـ جامعة وتاريخ ـ فارسي ـ آية اللّه الشهيد مطهري
مترجم إلىٰ العربية

٥ ـ انسان در قرآن ـ فارسي ـ آية اللّه الشهيد مطهري
مترجم إلىٰ العربية

٦ ـ إنسان وإيمان ـ فارسي ـ آية اللّه الشهيد مطهري
مترجم إلىٰ العربية

٧ ـ تكامل اجتماعي انسان ـ فارسي ـ آية اللّه الشهيد مطهري
مترجم إلىٰ العربية

٨ ـ مدخل إلىٰ علم السياسة ـ موريس دوفرجيه
الفصل الأخير (الترجمة العربية)

٩ ـ أصول الماركسية بوليتزر

المبحث الثالث

الدولة

الدولة هي من أبرز الظواهر السياسية في المجتمع، بل هي ميزة المجتمع السياسي وخاصته ومن هنا يقع علىٰ عاتق علم السياسة البحث عن هذه الظاهرة وتقييمها.

المعنىٰ اللغوي:

الدولة في اللغة تأتي بفتح الدال وضمّها فيُقال: ﴿دَولة﴾ و﴿دُولة﴾ وهي في كلا النحوين من التداول والتناقل، بمعنىٰ ما يتداوله الناس بعضهم عن بعض وبهذا المعنىٰ جاء قوله تعالىٰ: ﴿وَتِلكَ الأيَّام نُداوِلهَا بين النَّاس﴾[1] وقوله تعالىٰ: ﴿كَى لاَ يَكُون دُولَة بَين الأغْنِيَاء﴾[2].

وتأتي أيضاً في اللغة بمعنىٰ الغلبة والقوة والقهر فيقال: ﴿كانت لنا عليهم الدولة﴾ بمعنىٰ كانت لنا عليهم الغلبة، ويقال: ﴿دالت عليهم الأيام﴾ بمعنىٰ دارت عليهم وغُلبوا علىٰ أمرهم.

المعنىٰ الاصطلاحي:

التعريف السائد للدولة لدى علماء السياسة هو أنها عبارة عن:

---

(١) آل عمران: الآية ١٤٠.

(٢) الحشر: الآية ٧.

﴿جماعة من الناس، تسكن اقليماً محدداً، وتخضع لحكومة منظّمة، ذات دستور، وتتمتع بالسيادة﴾[1].

إلاّ أن هذا التعريف غير سديد، فهو أقرب إلىٰ تعريف الأمة منه إلىٰ تعريف الدولة ـ كما سنوضح ذلك في تعريفنا ـ حيث يتجه إلىٰ اعتبار الدولة هي ذات الجماعة من الناس في حين أن هؤلاء يمثلون الأمة وليس الدولة ومن هنا فقد قدم فقهاء الدستور للدولة تعريفاً آخر هو أنها عبارة عن:

﴿التشخيص القانوني لأُمة من الأمم﴾.

وهذا التعريف بنظرنا أقرب إلىٰ الصواب، إذ هو يفترض أن الدولة هي أمر آخر غير الأمة بالرغم من التصاقه بها، ومن هنا فقد عبّر عن الدولة بأنها (التشخيص القانوني) وربما قصد منه العنوان السياسي والرسمي للأمة. ورغم ان هذا التعريف يبدو قريباً من الصحة إلّا أن التعريف الصحيح في نظرنا ـ والذي ربّما يشير إليه فقهاء الدستور في عبارتهم السابقة ـ هو:

إن الدولة (هي الإطار السياسي الذي تنتمي إليه الأمة ويحفظ استقلالها وإرادتها) ولأجل توضيح المعنى أكثر يجب أن نفرّق بين مفاهيم أربعة كما يشير إليها الرسم التالي:

---

(١) انظر في هذا التعريف وما بعده في ﴿أصول النظم السياسية المقارنة﴾ للدكتور سويلم العمري.

١ ـ **الأمة**: وهي مجموعة من الناس الذين تربطهم مشاعر مشتركة ـ كما سيأتي توضيحه لدى الحديث عن الأمة في فصول قادمة ـ فالناس هم العنصر الأساس المنظور في تكوين الأمة.

٢ ـ **الحكومة**: أي الجهاز القاهر الذي يقوم بإدارة شؤون الأمة والسيطرة عليها.

٣ ـ **الوطن**: وهو البقعة الجغرافية التي ترتبط بها مجموعة الناس، وهنا نلاحظ أن الأرض هي المنظورة في تعريف الوطن، بينما الجهاز الإداري هو المكوّن لمفهوم الحكومة، وعلىٰ كل الأحوال وحيث اصبحت هذه المفاهيم الثلاثة محدّدة وواضحة فإن لدينا فيما عداها مفهوماً رابعاً هو الذي نصطلح عليه بـ (الدولة).

إذن ماذا تعني الدولة؟

يجب أن يكون واضحاً أن الدولة هي غير الأمة، ولذا لا يصح التعريف المشهور الذي سبقت الإشارة إليه، إذ هو يعتبر أن الدولة هي مجموعة من الناس الذين يعيشون وطناً معيناً، وليس الأمر كذلك، فهؤلاء المجموعة من الناس يقال لهم أمة، أو شعب، كما سيأتي توضيحه.

كما يجب أن يكون واضحاً إن الدولة هي غير جهاز الحكومة، بالرغم من إنه قد تطلق علىٰ ذلك أحياناً فيقصد بالدولة الحكومة، فيقال مثلاً اجتمع أعضاء الدولة، يقصدون أعضاء الحكومة، ويقال مثلاً قررت الدولة ما يلي، بمعنىٰ قررت الحكومة ما يلي، غير ان هذا الاستعمال لا يلغي المفهوم المستقل للدولة، ذلك أن الدولة لها معنًى آخر غير الحكومة، ولذا فإ الدولة تبقى محفوظة بالرغم من تبدل الحكومات، فدولة إيران، والعراق، ولبنان، وأمريكا، والصين ـ هي واحدة منذ سنين طويلة بالرغم من أن الحكومات فيها قد

تغيرت تماماً. وحينما أقول واحدة أقصد أننا نرىٰ لها شخصية محفوظة في طول هذا التاريخ، تلك الشخصية هي التي نصطلح عليها بـ(الدولة) إذن فالدولة ليست هي الحكومة حينما نريد أن نفكك المصطلحات ونفهمها بدقة أكبر.

وهكذا أيضاً فإن الدولة لها مفهوم آخر غير مفهوم الوطن، فلا يصح تعريف الدولة بأنها (الإقليم المحدّد) إذ قد يكون هناك اقليم ولا يكون هناك دولة، إذن فنحن ـ يجب أن نبحث عن تعريف الدولة باعتبارها حقيقة مختلفة عن الحقائق الثلاث السابقة.

ونحن نميل إلىٰ التعريف التالي: وهو أن الدولة عبارة عن ﴿الإطار السياسي للأمة القادر علىٰ إدارتها وحفظ استقلالها﴾.

ذلك أن كل أمة من الأمم حين يكون لديها بقعة أرض معينة وحينما تكون لها حكومة واستقلال سياسي تشعر أنها تتميز عن سائر الأمم الأخرىٰ لا في عقيدتها، ولا في حكومتها ولا في نظامها فحسب، إنما تتميز عن سائر الأمم في أنها أصبحت ذات شخصية سياسية تختلف عن الشخصية السياسية لأمة أُخرىٰ.

فنحن حينما نقول الدول الكبرىٰ، والدول الاوروبية، والدول الافريقية، والدول العربية، والدول الإسلامية نعني حقيقة هي غير النظام والكحومة، وغير العقيدة والثقافة، وغير الإقليم والوطن، اننا نعني ذاك الإطار السياسي الذي يجمع أطراف الأمة، والذي تعتبر الحكومة مؤسسة من مؤسساته وركناً من أركانه.

طبعاً لا يمكن أن تكون دولة بلا أمة، ولا يمكن أن تكون دولة بلا اقليم، ولا يمكن أن تكون دولة بلا حكومة، هذا صحيح كما سنشرحه في الحديث عن أركان الدولة، إلا أن جميع هذه لمفردات هي أركان للدولة وليست هي الدولة ذاتها.

الدولة هي الإطار الذي يحوي تلك الأركان ويجمعها.

وفيما عدا ذلك فإن هناك شرطين اساسيين في صدق مفهوم الدولة أشرنا لهما في التعريف:

الشرط الأول: أن تنتمي الأمة إلىٰ ذلك ا لإطار السياسي وتقرر ارتباطها به، وهذا الانتماء والشعور بوجود الإطار السياسي والارتباط به يحصل من خلال الرابطة الإيجابية مع الحكومة، فإذا رضيت الأمة بحكومتها وأذعنت لها ووقفت في حمايتها، تحقق من خلال هذا التركيب (أُمة + حكومة) إطار سياسي هو ما نصطلح عليه بالدولة.

ولهذا جاء في تعريف الدولة: ﴿الإطار السياسي الذي تنتمي إليه الأمة﴾ أما اذا كانت الأمة رافضة لحكومتها وغير خاضعة لها بشكل من الأشكال أمكن القول هنا إنه لا توجد دولة أنما توجة أمة، وتوجد حكومة قاهرة.

الشرط الثاني: وجود الحكومة القادرة علىٰ حفظ استقلال الأمة، وحمايتها، وإدارة شؤونها، امّا من دون حكومة فإن الأمة ستبقى مجرد أمة لا تمثلها دولة من الدول ولا يكون لها إطار سياسي. فقبل تأسيس الجمهورية الإسلامية في إيران لم تكون هناك دولة إسلامية ـ بل كانت دولة إيران ـ رغم وجود الأمة الإسلامية، إذ لم يكن للأمة حكومة منبثقة عنها مؤمنة بالإسلام عقيدة ونظاماً وعلىٰ أساس ذلك أوردنا في تعريف الدولة القول: ﴿يحفظ استقلالها ويقوم بادارتها...﴾ إشارة إلىٰ جهاز الحكم. وبالطبع فاننا لا نقصد أن الإطار السياسي هو الذي يباشر عملية الحكم والإدارة إنما الإطار السياسي يتضمن في أركانه وعناصره جهاز الحكومة، والحكومة بدورها هي التي تقوم بالإدارة وحماية الاستقلال.

تعاريف أُخرىٰ:

ومن المفيد أن ننقل هنا مجموعة تعاريف أُخرىٰ ذكرت للدولة:

١ ـ الدولة هي: ﴿الجماعة السياسية القانونية ذات الكيان المعنوي﴾[١].

٢ ـ الدولة هي: ﴿مجتمع يقبل رعاياه السلطة المنظمة المعترف بها دولياً﴾[٢].

ويلحظ علىٰ هذين التعريفين انهما يطلقان مصطلح الدولة علىٰ الجماعة الإنسانية ذاتها، لا علىٰ الإطار والكيان المعنوي الاعتباري الذي يجمع شمل تلك الجماعة.

ومعظم علماء الغرب يتجهون هذا الاتجاه في تعريف الدولة.

٣ ـ الدولة هي: ﴿نوع من التنظيم يضمن أمن رعاياه ضد الأخطار الداخلية والخارجية﴾[٣].

ويلاحظ في هذا التعريف أنه يتّجه لاعتبار الدولة هي نفس النظام الاجتماعي الذي يجمع الأمة والحكومة، وقد يكون هذا التعريف أقرب إلىٰ المعنى الذي ذكرناه من حيث إنه يهدف للتركيز علىٰ ناتج التركيب من الأمة والحكومة.

٤ ـ ولعل أقرب تعريف إلىٰ الصحة هو التعريف الذي ذكره (جارنر) بالقول إن الدولة هي عبارة عن ﴿فكرة مستمدة من العلوم السياسية والقانون العام تقوم بمقتضاها جماعة من الناس يقطنون أرضاً معينة علىٰ الدوام مستقلة ولها حكومتها

---

(١) انظر أصول النظم السياسية المقارنة ـ سويلم العمري.

(٢) انظر الدولة ـ جان دونديو.

(٣) انظر الدولة ـ جان دونديو.

المنظمة، ويدين لها الساكن بالطاعة﴾ حيث لا يقصد بالفكرة الجانب المفهومي وإنما ما تحكيه هذه الفكرة عن واقع معيّن عبّرنا عنه بـ (الإطار السياسي) وعبّر عنه آخرون بـ (التشخيص القانوني).

أركان الدولة:

ذكر علماء السياسة للدولة عدة أركان ونحن فيما يلي نذكرها تباعا:

الركن الأول: فلا معنى للدولة دون وجود أمة تقوم الدولة بالتعبير عنها، وحمايتها من خلال جهاز الحكومة.

الركن الثاني: الحكومة؛ وقد سبق أن شرحنا هذا الركن وأوضحنا ضرورته.

الركن الثالث: الإقليم المحدد الذي يدخل تحت حماية الدولة؛ ويبدو أن علماء السياسة الذين يؤكدون هذا يريدون المنطقة المحددة التي تفصلها حدودها عن سائر الأقاليم والمناطق، وعلىٰ ذلك فهم ينظرون إلىٰ نظام الدولة الحديث الذي يقوم علىٰ أساس تعدد الدول، ولا يقبلون بفكرة الدولة العالمية التي تحتوي كل العالم ولا تختص بإقليم محدد.

ونحن نختلف معهم في هذه الرؤية، إذ إن مفهوم الدولة يصدق علىٰ الدَولة العالمية الواحدة وليس بالضرورة أن يكون للدولة إقليم محدد، نعم لا بد أن يكون للدولة موقع جغرافي حيث لا يمكن أن تكون هناك دولة معلقة في السماء إلاّ أن هذا الموقع الجغرافي ليس بالضرورة أن يكون محدداً عن أقاليم أُخرىٰ.

الركن الرابع: الدستور؛ وهم يقصدون بذلك التفرقة بين حكم لا يقوم علىٰ قانون كحكومات العشائر، وحكم يعتمد علىٰ قانون مكتوب أو غير مكتوب كما هو المألوف في جميع دول العالم.

الركن الخامس: الشرعية؛ ويقصد علماء السياسة بهذا الركن حصول الدولة على الاعتراف الدولي بها الذي هو مصدر شرعيتها.

إلاّ أننا لا نجد مبرراً لاعتبار هذا الركن، فالدولة سواء حصلت علىٰ الاعتراف الدولي أو لم تحصل هي دولة، وليس مصدر شرعيتها ورسميتها الاعتراف الدولي بها.

الصحيح أن الشرعية تمنحها الأمة، فإذا كان بين الأمة وحكومتها رابطة إيجابية كان هناك الدولة ومن دون ذلك لا تبقى للدولة شرعية بل ولا مصداقية، فليس هناك دولة، إنما هناك حكومة قاهرة كما هو الحال في الأمم المستعمرَة ـ بالفتح ـ حيث يجد الناس أنفسهم ضمن أمة مقهورة محكومة ليس لها أطار سياسي يعبّر عنها.

أساس الدولة وطبيعة الرابطة:

وفي ضوء ذلك نعرف أنه لا تكون هناك دولة ما لم تكن هناك رابطة إيجابية بين الأمة وحكومتها.

ومن خلال هذا الارتباط بين الأمة والحكومة ينشأ لدينا مركّب جديد أسمه الدولة.

وقد سبقت الإشارة إلىٰ هذا الأمر.

كما أنه لا تكون هناك دولة ما لم تكن هناك جماعة من الناس مترابطة هي التي نعبّر عنها بالأمة.

والسؤال الآن عن طبيعة هذه الرابطة الإيجابية بين أبناء الأمة بعضهم من بعض من ناحية وبين الأمة والحكومة من ناحية.

هذه الرابطة هي الأساس في قيام الدولة وتحققها. في ضوء ما شرحناه إذن ما هي طبيعة هذا الأساس؟

ما الذي يجمع قسماً من الناس بعضهم إلىٰ بعض ليشكلوا أمة ومن ثمَّ دولة؟

لم يتفق علماء السياسة علىٰ رأي واحد في هذا الموضوع حيث توزعوا بين مجموعة فروض في هذا الأساس وطبيعته ونحن نذكرها فيما يلي:

١ ـ الأساس القومي؛ بمعنىٰ أن العنصر القومي هو الجامع لأبناء الأمة، والرابط بينهم وبين حكومتهم.

ووفقاً لهذا التصوّر يفترض أن الدول اليوم تعتمد علىٰ الأساس القومي في تكوين نفسها وبنائِها.

الاَّ أن هذا الفرض غير صحيح، إذ نحن نجد إن الدول اليوم بالرغم من الشعارات القومية المطروحة لديها لا تعتمد علىٰ هذا الأساس. فهناك وفي معظم الدول المعاصرة مجموعة قوميات تشترك في كيان الدولة وبعكس ذلك أحياناً تتوزع دولتان أو مجموعة دول قومية واحدة، كما هو الحال في الشعب الألماني[١].

٢ ـ **الأساس الإقليمي الجغرافي**؛ ويعني هذا الأساس أن العنصر الجغرافي، والتواجد في بقعة أرض معيّنة محددة هو الذي يجمع أبناء الأمة في داخله، ويجعلهم يرتبطون إيجابياً بالحكومة التي تدير ذلك الإقليم الجغرافي.

وهذا الأساس أيضاً غير صحيح من الناحية الواقعية. فإن الدول المعاصرة لا يقوم التميز بينها علىٰ أساس اختلاف الإقليم جغرافيا وطبيعة التضاريس بل نجد أن هناك وفي إقليم واحد من الناحية الجغرافية دولتين أو اكثر، وأحياناً نجد دولة واحدة ممتدة لتشمل

---

(١) كانت هذه الدراسة قبل وحدة الالمانيتين.

أكثر من إقليم من الناحية التضاريسية إن الحدود الموضوعة اليوم للدول هي حدود مصطنعة ومجهولة وليست طبيعية. وعلىٰ ذلك لا يمكن اعتبار العامل الجغرافي أساساً في تعدد الدول.

إن ما يطلق عليه اليوم مصطلح الوطن، هو أمر غير محدد بفرض الطلبيعة، إنما هو بتصرف وجعل القوىٰ المتسلطة نفسها، فهي التي تفرض بالقوة سعة دائرة الوطن أحياناً، أو ضيقه، إذن لا يوجد للوطن (الاقليم الجغرافي المحدد) مفهوم ثابت وواقع محدد. ونحن نعتقد أن ما يجري ويوجد علىٰ ساحة الواقع الخارجي المعاصر هو اعتماد أساس القهر والقوة تتبعها مرحلة الإعلام والدعاية والإيحاء النفسي لإيجاد قناعة أبناء الأمة بالإطار السياسي المفروض عليهم، إن نظام الدولة الحديث مهما تبجح بموضوعيته وواقعيته إلاّ أنه في واقع الامر لا يعتمد علىٰ أي اساس موضوعي، ولا يعبّر عن أي واقعية، ولا يعدو أن يكون غطاءً لقانون القوة والاستعمار الحديث.

٣ ـ **الأساس العقائدي؛** ونعني به أن وحدة العقيدة سواء في المجالات الفلسفية أو المجالات السياسية هي التي تجمع أبناء الأمة الواحدة، ثم تربط بينهم برابطة إيجابية مع حكومتهم، ونحن نعتقد أنه من دون هذا الأساس العقائدي لا يمكن أن تتحقق أمة موحدة، ولا دولة بالمعنى الصحيح.

والآن ماذا نقصد بالأساس العقائدي؟

نحن نقصد بالأساس العقائدي ما هو الأعم من الأفكار الفلسفية والأفكار السياسية فالالتزام بمعتقدات فلسفية أو سياسية واحدة هو الذي يكوّن أمة واحدة.

ومن هنا نجد أن كل الدول المعاصرة اليوم تسعىٰ للاعتماد علىٰ

هذا الأساس، وإيجاده في الأمة من خلال أساليب الإعلام والدعاية بحيث تتحول القوميّة إلىٰ عقيدة فلسفية وسياسية وتتحول قضية الوطن وتاريخه وأمجاده وشرعية حدوده إلىٰ عقيدة أيضاً.

وعلىٰ صعيد الواقع الخارجي نجد أن الإسلام قد نجح في تكوين الدولة الإسلامية اعتماداً علىٰ الأساس العقائدي، وذلك في الجمهورية الإسلامية في إيران بينما أخفقت التيارات والمذاهب الأخرى في بناء دولتها بناءاً نابعاً من اختيار الأمة وقناعتها بعيداً عن القهر والإرهاب، وأساليب التضليل والخداع.

لقد حاولت الدول الغربية المعاصرة اليوم أن تحوِّل القومية إلىٰ عقدة، وبالتالي بناء كيانها علىٰ أساس عقائدي أيضاً لكننا نجد أنها أخفقت في ذلك، وتجربتها اليوم معرضة للانهيار أمام صحوة الشعوب ونضجها. كما حاولت الشيوعية بناء الدولة علىٰ أساس عقائدي أيضاً باعتبار الفلسفة المادية الديالكتكية عقيدة تبنى عليها مواقف ساسية. ولكنها لم تنجح في كسب قناعة الأمة، ولم تستطع تثبيت حكمها إلاّ من خلال اليد الحديدية الدموية. الأمر الذي يعني أن ما هو الشرط في بناء الدولة وهو انتماء الأمة وقبولها بالإطار السياسي غير موجود. ولقد حاولت إسرائيل الغاصبة أيضاً بناء دولتها على أساس عقائدي، متخذة من اليهودية أساساً لاجتماع أطراف الأمة، وقبولها بحكومتها التي تحمي أهدافها العقائدية.

إننا في الختام نقرر هذا الرأي:

إن معظم الدول المعاصرة لا تمتلك عناصر الدولة الحقيقية، وما يوجد هو على صعيد الواقع الخارجي إنما هو أمم مقهورة مغلوبة علىٰ أمرها بيد حكومات متسلطة بعيداً عن إرادة أبناء الأمة الواحدة. ولعل واقع تمزق جمهوريات الاتحاد السوفيتي بعد هزيمة الشيوعية

هو خير دليل علىٰ فهمنا، ولا نعتقد بأن المجموعة الغربيّة والأوروبية هي أفضل حالاً من الاتحاد السوفيتي لو رفعت يد القهر الفكري والثقافي عن شعوبها.

نشأة الدولة:

الباحثون لا يختلفون في أن الدولة ظاهرة مستجدة، لم تكن في الأيام الأولىٰ من عمر الإنسانية، حين كان الإنسان يعيش حالة فرادية أو شبه فرادية.

كما لم تكن الدولة في اليوم الأول من أيام التجمعات الإنسانية، حيث كان الإنسان يعيش حياة اجتماعية بدائية وبسيطة، وقبل أن يدخل مرحلة (المجتمع السياسي) كما يصطلح عليه.

الباحثون لا يختلفون في أن تلك التجمعات الإنسانية الأولى لم تكن تعبّر عن مجتمع موحدة ومترابط بمقدار ما كان تعبّر عن تجمعات ذات روابط ضعيفة وبدائية، تستغني عن أقامة جهاز سياسي لإدارتها. وضبطها، وتحديدها.

إنما بعد عمرٍ من هذه الحالة البدائية، وبعد تعقيدات في المجتمع الإنساني دفعت إليه طبيعة التطور في الحاجات، والقابليّات، والذهنيات زيادة علىٰ تراكم العدد، ظهرت البدايات الأولى للمجتمع السياسي وهو المجتمع الذي وصل إلىٰ مرحلة لا يمكنه الاعتماد فيها علىٰ العفوية، والتقائية والعادات التقليدية في إدارة وضعه بشكل رتيب وإنما يحتاج إلىٰ جهة أعلىٰ، ثم إلىٰ قانون، يرسم له طريقة عمل خلاياه، وهنا كانت ظاهرة الدولة...

إذن فالدولة ظاهرة مستجدة.

الدولة ظاهرة تمثّل خطوة ثانية في المجتمع الإنساني وليس خطوة أُولى.

هذا ما يتفق عليه الباحثون ونتفق معهم فيه.

أما نقطة الخلاف بين النظريات السياسية التارخية فهي في التعرف علىٰ الحاجة التي دعت إلىٰ تشكيل النواة الأولى للدولة.

ما الذي دعا إلىٰ تشكيل هذا الجهاز بعد أن قضت التجمعات الإنسانية عمراً في تسيير نفسها بدون هذا الجهاز؟

ثم ما هي الطريقة التي تمَّ بها تشكيل هذا الجهاز؟

وبعد ذلك يبقىٰ هذا التساؤل:

هل يمكن العودة إلىٰ حالة الاستغناء عن الدولة، لتصبح مجرد تراث في متحف الآثار التاريخية.

هنا، وفي الإجابة عن هذه الأسئلة عدة نظريات، إسلامية، وماركسية، وغربية، ندرسها تباعاً إن شاء اللّه تعالىٰ.

التفسير الإسلامي:

تربط النظرية الإسلامية بين ظاهرة الدولة وظاهرة النبوة ربطاً زمنياً، وربطاً سببياً.

فالفترة التاريخية من عمر الإنسانية التي شهدت ظاهرة الدولة هي نفسها الفترة التي شهدت ظاهرة النبوة.

وحينما كانت النبوات تساهم في عملية تنسيق المجتمع الإنساني الداخل في مرحلة تعقيد وخلاف وتضارب مصالح، فإنها بالضرورة تسعىٰ من خلال هذا التنسيق والمنهجة إلىٰ إرساء قواعد الدولة، وبناء هذا المشروع.

ومن هنا فقد كان إذن ترابط زمني وسببي بين ظاهرة الدولة وظاهرة النبوة، والأنبياء هم الذين بادروا لإقامة الدولة في ظل قواعد عادلة، وأُصول موضوعية.

إن هذه النظرية مستلهمة من فكرة أن الأنبياء هم أول من بادر لحل الخلافات البشرية، لا من خلال الفوضىٰ، والتسلط العشوائي، والارتجالات الشخصية، وإنما من خلال دستور عادل، ومنهجة متكاملة لحياة الإنسان الاجتماعية بما في ذلك من قيادة وتوجيه وقضاء بين الخصومات، وهذا هو معنى الدولة.

ويمكن أن نجمل النظرية الإسلامية بما يلي:

أولاً: شهد المجتمع الإنساني في مرحلته الأُولىٰ حالة من البدائية، والبساطة بحيث كان الحس الفطري، والتقاليد الطبيعية كافية لتسيير الحياة اليومية بشكل رتيب.

وفي تلك المرحلة (كان الناس أمة و احدة) ـ حسب التعبير القرآني ـ لم تكن ثمة خلافات سياسية، وخلافات فكرية عقيدية، وإذا كان ولا بد من حدوث خلافات شخصية فإنها لم تكن بمستوى يمزق وحدة الأمة، أو يقلق أمنها وسلامتها.

كما تؤكد بعض الروايات الشريفة أن الناس كانوا يومذاك علىٰ الفطرة إشارة إلىٰ توحيدهم الفطري.

ثانياً: وحسب التطور الإنساني شهد المجتمع تعقيدات جديدة، لم تكن في المرحلة البدائية الساذجة وظهرت حينئذ خلافات بدأت تتعمق كلّما تقدم الإنسان خطوة إلىٰ الأمام في عملية الترابطات الاجتماعية، واستثمار الطبيعة، والاستفادة من طاقاته الفكرية والعقلية.

هذه المرحلة هي مرحلة الاختلاف حسب التعبير القرآني:

﴿وَمَا كَانَ النَّاس إلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا﴾[1].

ثالثاً: وفي مرحلة نضج الإنسان الفكري والسياسي شهد المجتمع الإنساني ظاهرة النبوة.

وكانت هذه الظاهرة مقترنة بدخول المجتمع الإنساني مرحلة الخلافات والصراعات السياسية.

وقد سعىٰ الأنبياء (ع) بجد لحل المشاكل المستجدة بعد أن أصبح من غير الممكن الاستمرار في حالة البدائية، والاعتماد علىٰ العادات والتقاليد، والمشاعر الفطرية، في معالجة المشاكل.

ودخل الأنبياء صراعاً مريراً من أجل وضع الحل العادل والأفضل، كان المترفون هم الذين وقفوا بوجه دعوة الأنبياء منذ اليوم الأول:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَريَةٍ مِن نَذِير إلَّا قَالَ مُترفُوهَا إنَّا بِمَا أَرْسَلْتُمْ بِهِ كَافِرُون﴾[2].

إذن فقد بعث الأنبياء في المراحل الأُولىٰ لاختلاف الناس، وفي المراحل الأُولىٰ للمجتمع الإنساني، والقرآن الكريم يؤكد أن كل المجتمعات الإنسانية منذ دخلت مرحلة الاختلاف قد سمعت دعوة الأنبياء وعاصرتهم: ﴿وَإن مِن أُمَّة الاَّ خَلا فِيهَا نَذِير﴾[3].

إن الآية الشريفة التالية تجمل لنا هذه المراحل الثلاث التي مرّت بها البشرية:

---

(١) يونس: الآية ١٩.

(٢) سبأ: الآية ٣٤.

(٣) فاطر: الآية ٢٤.

﴿كَانَ النَّاس أُمَّة وَاحِدَة فَبَعَثَ ٱللّه النَّبِيّين مُبَشِّرين وَمُنْذِرِين وَأَنْزَلَ مَعَهُم الْكِتَابَ بِالْحَق لِيَحْكُم بَيْن النَّاسِ فِيما اخْتَلَفُوا فِيه وَمَا اخْتَلفَ فِيهِ إلَّا الَّذِينَ أُوتُوه مِن بَعدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَات بَغْياً بَينهُم فَهَدىٰ ٱللّه الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتلفُوا فِيه مِنَ الْحَقِ بِإذنِهِ وَٱللّه يَهدِي مَنْ يَشَاء إلىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيم﴾[1].

فالآية الكريمة صريحة في أن المرحلة الأُولىٰ كانت مرحلة وحدة الناس، ثم تبعتها حالة الاختلاف (فيما اختلفوا فيه)، وكانت بثة الأنبياء بعد دخول البشرية هذه المرحلة أو مقارنة لها (فبعث اللّه النبيين...)، وبعد بعثة الأنبياء وإنزال الكتاب حدث اختلاف جديد، اختلاف علىٰ الدين، اختلاف علىٰ دعوة الأنبياء، ولم يكن المختلفون مع الأنبياء الطبقة العامة من الناس، بل كان المخالفون هم ذوو الفكر والشرائع الذين رفعوا لواء المعارضة للانبياء كما تشير إليه الآية: ﴿وَمَا اخْتَلَفَ فِيه إلَّا الذِينَ أُوتوه...﴾ فالاختلاف الأول الذي جاءت الأنبياء وعملت علىٰ حلّه هو الاختلاف الاجتماعي بين الناس وهو اختلاف طبيعي لا يمثل حالةً انحرافيّة ﴿لِيَحكُم بَين النَّاسِ فِيما اخْتَلَفُوا فِيه﴾ أمّا الاختلاف الثاني الذي حدث بعد ظاهرة النبوات فهو اختلاف يمثل حالة البغي والانحراف كما يقول القرآن الكريم: ﴿بَغْياً بَينَهُم﴾.

وفي ختام عرضنا للنظرية الإسلامية يجب أن نشير إلىٰ أن الشهيد العظيم السيد الصدر (رضوان اللّه عليه) هو أول من ألفَتَ إلىٰ مساهمة الأنبياء في وضع الحجر الأساس لظاهرة الدولة، فقد قال:

﴿إن الناس كانوا أُمة واحدة في مرحلة تسودها الفطرة، ويوحّد

---

(١) البقرة: الآية ٢١٣.

بينها تصورات بدائية للحياة، وهموم محدودة، وحاجات بسيطة.

ثم نمت من خلال الممارسة الاجتماعية للحياة المواهب والقابليات وبرزت الإمكانات المتفاوتة واتسعت آفاق النظر وتنوعت التطلُّعات، وتعقدت الحاجات فنشأ الاختلاف، وبدأ التناقض بين القوي والضعيف، وأصبحت الحياة الاجتماعية بحاجة إلىٰ موازين تحدّد القيم، وتجسد العدل، وتضمن استمرار وحدة الناس في إطار سليم...

وفي هذه المرحلة ظهرت فكرة الدولة علىٰ يد الأنبياء، وقام الأنبياء بدَورهم في بناء الدولة السليمة ووضع اللّه تعالىٰ للدولة أسسها وقواعدها...﴾[1].

وقد نواجه هنا سؤالاً عن سند هذا التفسير والدليل عليه. فنحن علىٰ مستوىٰ الفرضيّة لا نجد ما يمنع أن يكون هناك قادة آخرون قد تصدوا لإقامة الدولة سواء بنيات إصلاحية أو بنيّة التسلّط، وطالما كان هذا الفرض ممكناً فنحن بحاجة إلىٰ البرهنة علىٰ الفرض الإسلامي الذي يقول إن الأنبياء هم أصحاب المبادرة الأُولىٰ لتشكيل الدولة.

والحقيقة أن البرهان قائم لإثبات هذا الفرض. ذلك أن النبوات كانت مقارنة لدخول المجتمع في مرحلة التعقيد والاختلاف ولم يكتف الأنبياء حين بعثوا بالدعوة إاى التوحيد بل قدّموا للمجتمع الإنساني دستوراً متكاملاً متمثلاً بالشرائع التي أتوا بها ﴿وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الكِتَابَ﴾ كما أن الأنبياء لم يكن دورهم مجرد الدعوة للتوحيد والدعوة للعمل بالدستور وإنما مارسوا العمل من أجل تحقيق

---

(١) لمحة فقهية تمهيدية (السيد الصدر): ص ٩ ـ ١٢.

المجتمع الدستوري تحت قيادتهم وتوجيههم، ومن هنا تعرضوا للقتل والتشريد والمعارضة. واذا كانت الحكومة (القيادة) والدستور هما المكوّنان الأساسيان للدولة فسوف نعرف أن الأنبياء قد مارسوا العمل لبناء الدولة بمجرد أن دخل المجتمع مرحلة الاختلاف وتجاوز المرحلة البدائية، ومعنىٰ هذا أن رجال الاصلاح، وقادة المسيرة التكاملية للبشر ـ وهم الأنبياء ـ هم أول من وضع الحجر الأساس للدولة.

التفسير الماركسي:

قرنت الماركسية بين ظاهرة الدولة وظاهرة الملكية الخاصة، ورأت أن الإنسان حين كان في وضعه البدائي المشاع لم تكن ثمة دولة، ولم تكن ثمة حاجة إلىٰ دولة ولكن بظهور الملكيات الخاصة، وبروز التناقض بين شكل الإنتاج، وبين طريقة توزيع الإنتاج، وتنامي أنانيات أصحاب الأملاك، ومحاولتهم استغلال أكبر قدر ممكن من طاقات الآخرين، واحتكارها لصالحهم، بظهور هذا التناقض الطبقي، وضع أول حجر أساس للدولة من قبل الفئة المالكة، واستخدم جهاز الدولة هذا في إخضاع الآخرين، والهيمنة عليهم.

وعلىٰ هذا ﴿فإن الدولة القديمة كانت قبل كل شيء دولة مالكي العبيد لقمع العبيد، ثمّ دولة الإقطاعيين ـ هيئة النبلاء ـ لقمع الفلاحين التابعين والأقنان﴾[1].

وأيضاً فإن ﴿الدولة هي ثمرة التعارضات الطبقية المتناحرة ومظهرها﴾[2].

---

(١) اصل العائلة (انجلز): ص ٢٢٧.

(٢) الدولة والثورة (لينين): ص ١٢.

وفي ذلك كتب (جورج بوليترز):

﴿إن الدولة في جميع المجتمعات الطبقية المتناحرة تصبح جهازاً لحكم المستغلين، خرج من المجتمع الإنساني ثم تميّز عنه تدريجياً، وهو يفترض وجود فئة خاصة من الناس وهم رجال السياسة، همّهم الوحيد الحكم، ولهذا سيستخدمون جهازاً وضع لإخضاع إرادة الآخرين بالقوة﴾[1].

﴿والخلاصة أن الدولة حسب رأي ماركس هي منظمة للسيطرة الطبقية ولإضطهاد طبقة علىٰ يد طبقةٍ أُخرىٰ﴾[2].

نقد وتقييم:

من حقّنا أن نطالب الماركسية بالدليل علىٰ أن الدولة هي من صنع الطبقة المالكة، فالمسألة كما قال فيها شهيدنا العظيم السيد الصدر(ره).

إن ﴿هذا التفسير الماركسي للدولة أو الحكومة لا يكتسب قيمة علمية مؤكدة، إلاّ إذا أفلست كل التفسيرات التي يمكن أن يبرّر بها نشوء الدولة في المجتمع البشري سوىٰ كونها أداة سياسيّة للاستغلال الطبقي، وأما إذا استطعنا أن نفسر هذه الظاهرة الاجتماعية علىٰ أساس آخر، ولم يدحض الدليل العلمي ذلك، فليس التفسير الماركسي عندئذ إلاّ افتراضاً من عدة افتراضات.

هناك افتراض أن تكون الدولة قد قامت علىٰ أساس تعقيد الحياة المدنية.

---

(١) أصول الفلسفة الماركسية: ص ٢٣١.

(٢) أصول الفلسفة الماركسية: ص ٢٣٨.

وهناك افتراض أن تكون الدولة قد قامت علىٰ أساس العقيدة وبادر إلىٰ إقامتها دعاة الدين أنفسهم.

وهنا افتراض أنها كانت إشباعاً لنزعة أصيلة في النفس الإنسانية التي تملك استعداداً كامناً للميل إلىٰ السيطرة والتفوّق علىٰ الآخرين، فكانت الحكومة من وحي هذا الميل وتعبيراً علمياً عنه»[1].

ولكن الماركسية كما هو معلوم لم تقدم أي دليل علمي علىٰ الفرضية التي تبنّتها، ومن الجدير أن نشير إلىٰ أن الماركسية ـ وهي لا تؤمن إلاّ بالدليل المادي والحسي أو التجريبي ـ تكون محرجة امام التساؤل المتقدم أما النظرية الدينية التي شرحناها قبلاً فحتى إذا لم تقدّم دليلاً تاريخياً علىٰ مدعاها، فأنها مع ذلك لا تواجه أحراجاً علمياً، لأن فلسفة الدين تعتمد الخبر الغيبي كما تعتمد الخبر الحسي التاريخي.

فإذا حدثنا القرآن الكريم عن ماضي البشرية فإن فلسفة الدين تؤمن بصحة اعتماد ذلك كدليل وإخبار غيبي صحيح.

وعلىٰ هذا الأساس أستطعنا أن ننفذ إلىٰ أعماق التاريخ، وإلىٰ اليوم الأول للبشرية، وإلىٰ أهم الأحداث التي شهدها أبو البشر وولداه.

التفسير الغربي:

لم يتفق الغربيون علىٰ نظرية واحدة في تفسير ظاهرة الدولة، لكنهم يرفضون ـ في الأغلب ـ بشكل قاطع إصرار الماركسية علىٰ تفسيرها الطبقي للدولة.

---

(١) انظر بشكل موسع اقتصادنا: ص ٨٦ و ٨٧.

الغربيون لا يمنعون عن أن يكون ذلك فرضاً واحداً من عدة فروض، أمّا تعيين هذا الفرض دون سواه فذاك أمر غير مبرهن. أن معظم النظريات الغربية ترى أن الدولة حَدَث طبيقي مرَّ به المجتمع الإنساني، بل هو يعبّر عن درجة من نضج الإنسان، واتساع أُفقه الاجتماعي والسياسي.

إن نظرية (التعاقد الاجتماعي) ـ وهي أشهر نظرية ذَهَب إليها روسو وهكذا نظرية (الأصل العائلي) ونظرية (التفويض الإلهي) تؤكد الحقيقة السابقة، حقيقة أن الدولة عمل سعىٰ إليه الإنسان سعياً واعياً واختياراً.

نظام الدولة الحديث:

ينقسم العالم اليوم إلىٰ مجموعة دول صغيرة وكبيرة لكل منها استقلالها وسيادتها، وتجمع بين هذه الدولة مجموعة اتفاقيات وتحالفات. كما تشترك هذه الدولة للتعبير عن نفسها في المجامع الدولية العامة كهيئة الأمم، أو مجلس الأمن وغير ذلك.

إن هذه الهيكليّة الجديدة للعالم هي التي اصطلح عليها بنظام الدولة الحديث.

أُسس نظام الدولة الحديث:

يتلخص هذا النظام في بناء الدولة الحديثة علىٰ أساسين:

الأول: انفصال الدين عن الدولة.

الثاني: تعددية الدول، وتقسيم العالم إلىٰ مجموعة دول لكل منها استقلالها واحترامها السياسي.

إلاّ أن بالإمكان مناقشة كلا العنصرين السابقين، وبالتالي نجد أن اعتماد الدولة عليهما هو أمر من مستحدثات الحضارة الغربية وليس من الضرورة ولا الصواب بمكان.

ففكرة فصل الدين عن الدولة وهو منهج (الدولة العلمانية) هي فكرة ولدت لمواجهة سلطنة الكنيسة من ناحية وتخلّفها من ناحية ثانية، لكن حينما يكون الحديث عن الدين الإسلامي فلا مبرر لفصل الدين عن الدولة، ولا لعزل المؤسسات الدينية عن الحكم، فالإسلام لم يزل يملك الجدارة الكافية لبناء المجتمع الأفضل ونظام الحكم الأفضل وهو أيضاً لم يزل قادراً علىٰ اذابة الحدود القومية لتكوين أمة واحدة مترابطة ومتماسكة تجمع في إطارها مختلف القوميات وبذلك فهو قادر علىٰ بناء الدولة العالمية.

إن فكرة الدولة العالمية لم تثبت فشلها أو عدم صحتها ولا نريد أن نستشهد بالتجربة الرومانية التي حكمت عدة قرون، ولا حكومة الكنيسة التي دامت عدة قرون أيضاً، بالرغم من أن ذلك يصلح شاهداً لإمكانية فرض الدولة العالمية ومعقوليته وعمليته.

إنما نستشهد بالتجربة الإسلامية في تكوين الدولة العالمية والتي نجحت ولعدة قرون في قطع أشواط ومراحل كبيرة في تكوين تلك الدولة الكبرىٰ. ونمكّنت من حكم نصف العالم، ولم تخفق لخلل في الأطروحة وعدم واقعيتها، إنما أخفقت نتيجة الحرب الخارجية من ناحية، والانحراف عن الأطروحة لدى الحاكمين والأُمة من ناحية ثانية.

إن فكرة الدولة العالمية ليست فكرة باطلة، ولا نظام الدولة الحديث أجدر في استتباب الأمن والسلام في العالم من الدولة العالمية الدينية: ﴿وَمَنْ أَحْسَن مِنَ ٱللَّهِ حُكْماً لِقَومٍ يُوقِنُون﴾[١].

---

(١) المائدة: الآية ٥٠.

أشكال الدولة وأنواعها:

يمكن تقسيم الدولة إلىٰ عدة أنواع وعلىٰ أُسس متعددة.

يمكن تقسيمها علىٰ الأساس الفكري، وعلىٰ الأساس الإداري، وعلىٰ أساس كيفية انتخاب الحاكم مرة ثالثة، وعلىٰ أساس شكل النظام الحاكم رابعاً.

الدولة الدينية والدولة العلمانية:

تبعاً للأساس الفكري تنقسم الدولة إلىٰ نوعين:

الأول: الدولة الدينية وهي التي تبني نظامها وقانونها علىٰ أساس من الشريعة الدينية ونموذج ذلك الدولة الإسلامية قديماً وحديثاً.

الثاني: الدولة العلمانية وهي التي تعتمد علىٰ أساس فصل الدين عن الدولة والسياسة، واختيار القانون اعتماداً علىٰ الرأي الشخصي للمقننين بعيداً عن الشرائع الإلهية.

وباستثناء الدولة الإسلامية في إيران وبعض الدول التي باشرت تعديل دستورها علىٰ أساس الإسلام فإن جميع دول العالم المعاصرة هي دول علمانية رغم أن البعض منها يحاول التذرع بتطبيق بعض أحكام الشريعة الإلهية لخداع الرأي العام وإِسكات الأصوات المعارضة.

الدولة المُوحَّدة والدولة الاتحادية:

ومن حيث الوضع الإداري للدولة تنقسم الدول المعاصرة اليوم إلىٰ نوعين: الدولة الموحَّدة والدولة الاتحادية.

الدولة الاتحادية:

هي تلك الدولة التي تتألف من مجموعة أقاليم ومقاطعات لكل

منها حكومة مستقلة، ودستور مستقل وهي تخضع رسمياً فقط للحكومة المركزية.

ونموذج ذلك اليوم ألمانيا، وأمريكا وسويسرا، وكندا، واستراليا.

الدولة الموحّدة:

في الدولة الموحّدة لا نجد سوى الحكومة المركزية، والقانون الواحد الذي تخضع له جميع الأقاليم.

ومعظم دول العالم اليوم هي من هذا النوع، ومثاله فرنسا وبلجيكا، وإسبانيا، والمملكة المتحدة، وإيطاليا، ومختلف دول العالم الإسلامي.

الدولة الملكية والدولة الجمهورية:

وأما من حيث شكل اختيار الحاكم، تنقسم الدول المعاصرة إلىٰ نوعين جمهورية وملكية.

حيث يخضع الحاكم في النظام الجمهوري إلىٰ انتخاب مباشر من الأمة، وفي فترات محدودة تبعاً لما يقرّه الدستور، بينما في النظام الملكي يكون قانون التوراث هو السبيل للوصول إلىٰ زعامة البلاد.

الدولة الديمقراطية والدولة الدكتاتورية:

وتنقسم الدول من حيث شكل النظام الحاكم إلىٰ ديمقراطية وديكتاتورية.

حيث تعتبر الأمة في النظام الديمقراطي هي مصدر السلطات الثلاث، وتتمتع بحرية سياسية مطلقة. بينما في النظام الديكتاتوري

تتفرد الجهة الحاكمة بالسلطة وبالاختيارات السياسية المطلقة.

والديكتاتوريات قد تكون فردية حيث يكون الحاكم المطلق هو شخص الديكتاتور كما هو في النظم الفاشستيّة. وقد تكون حزبية حيث يكون الحاكم المطلق هو الحزب كما هو في النظم الشيوعية، ورغم أن النظم الشيوعية تؤمن بديكتاتورية طبقة العمال أو العمال والفلاحين معاً، إلّا أنها من الناحية الواقعية والنظرية معاً افترضت أنّ الحزب هو الذي يعبّر وحدَه عن مصالح الطبقة.

وجدير بالذكر أن النظم الشيوعية حاولت أن تسم نظامها بالديمقراطية، وميَّزته عن الديمقراطية الغربية بالديمقراطية الشعبية، باعتبار أن الشعب يستطيع أن يعبّر عن إراداته السياسية من خلال الطليعة الحزبيّة التي تتسلم زمام الحكم، بخلاف الديمقراطية الغربية التي تنفرد بها الطبقة الثرية بينما تحرم سائر طبقات الشعب منها.

مراجع ومصادر للبحث:

١ ـ المذهب السياسي في الإسلام — صدر الدين القبانجي

٢ ـ الدولة — جان دونديو

٣ ـ سياسة الحكم ـ الفصل الثاني والعشرون — اوستن رني

٣ ـ تاريخ الأحكام السياسية — ترجمة ـ خليل احمد خليل

البحث الرابع

الحكومة

ضرورتها ـ أشكالها ـ هيئاتها

إن من أهم أركان الدولة وجود حكومة تقوم بمهمة إدارة البلاد من ناحية، والدفاع عنها من ناحية ثانية.

وقد شهد الجهاز الحكومي تطوراً في العصور الحديثة، فبينما كان يتمثل قبل في شخص الرئيس الحاكم وأعوانه ومستشاريه والقوات التابعة له مباشرة، أصبح اليوم يتمثل في جهاز متشعب وقنوات متعددة، من شخص الرئيس، إلىٰ مجلس الوزراء، إلىٰ مجلس الأمة (البرلمان) وإلىٰ القوات العسكرية، ثم قوات الأمن والمخابرات، وإلىٰ قوات الشرطة والدرك وغير ذلك.

إن أهم بحث نظري في موضوع الحكومة هو ما إذا كانت الحكومة ضرورة لإدارة أمور البلاد أم أنها جهاز قابل للاستغناء عنه في يوم من الأيام.

وفي هذا الموضوع نستعرض النظرية الماركسية والغربية والإسلامية.

النظرية الماركسية ترى أن الحكومة (جهاز الدولة الحاكم) هي بالأصل صنيعة الطبقة البورجوازية للسيطرة علىٰ الشعب.

كتب لينين:

«الشيوعية هي وحدها التي تجعل الدولة أمراً لا لزوم له البتة،

لأنه لا يبقىٰ عندئذٍ أحد ينبغي قمعه، أحد بمعنى الطبقة، بمعنى النضال المنتظم ضد قسم معين من السكان﴾.

وكتب أيضاً:

﴿لسنا بخياليين ونحن لا ننكر أبداً إمكانية وحتمية وقوع مخالفات من أفراد كما لا ننكر ضرورة قمع هذه المخالفات، ولكن هذا الأمر لا يحتاج إلىٰ آلة خاصة للقمع، إلى جهاز خاص للقمع، فالشعب المسلح نفسه يقوم ببساطة ويسر، كما تقوم كل جماعة من الناس المتدنين في المجتمع الراهن بتفريق متشاجرين أو بالحيلولة دون الاعتداء على امرأة﴾[1].

وتنطلق الماركسية في تصورها المذكور من ثلاث مقولات:

١ ـ مقولة أن الصراع السياسي إنما هو صراع طبقي، فإذا انتهت الطبقية في الأمة، وتم القضاء علىٰ الطبقية البورجوازية لم يعد للصراع السياسي وجود في المجتمع، وحينئذٍ لا مبرر لوجود جهاز الدولة (الحكومة) الذي يقف علىٰ رأس الصراع بهدف تصفية الطرف الآخر.

٢ ـ والمقولة الثانية التي تنطلق منها الماركسية في رسم تصورها عن انحلال الدولة وانتهاء دور الحكومة هي أن الخلافات بين أبناء المجتمع سوف تضمحل تدريجياً حين يتم بناء الإنسان الشيوعي الجديد، وحيث لا توجد طبقة مستغلة ومستثمرة لطاقات الآخرين.

فبذور الخلاف بين أبناء المجتمع ليست ذاتية في عمق الإنسان بحيث لا يمكن الانفكاك عنها. وحينما يتم الانفكاك عنها وتربية

---

(١) مختارات لينين: ج ٢، ص ٢٨٧ ـ الدولة هنا بمعنى الجهاز الحاكم.

الإنسان شيوعية تماماً لم تعد دوافع الخلاف قادرة علىٰ إحداث صراع سياسي في المجتمع.

٣ ـ والمقولة الثالثة هي أن الحكومة تقوم بمهمتين:

المهمة الأولىٰ هي مهمة القمع واستخدام القوة لمواجهة حالات الانحراف الاجتماعي والسياسي.

والمهمة الثانية هي مهمة الإدارة.

وإذا افترضنا أن الانحرافات الاجتماعية والسياسية ستزول أو تبلغ إلىٰ مستوىٰ ضئيل جداً لم يعد هناك حاجة لجهاز قاهر وأداة قمع.

أما المهمة الثانية وهي مهمة الإدارة فإن المجتمع نفسه ومن خلال نضجه السياسي والثقافي والاجتماعي يصبح قادراً علىٰ أداء هذه المهمة من خلال التنسيق الذاتي.

أما النظرية الغربية السائدة فهي تؤمن بضرورة وجود الجهاز الحاكم، وهي ضرورة دائمية وليست مرحلية.

وينطلق الغربيون في تصورهم هذا من مقولة أن الإنسان ميال إلىٰ الشر بمقدار ما هو ميال إلىٰ الخير أيضاً، ولا بد من وجود جهاز للحد من جماحه.

هذه المقولة هي التي أشار إليها مونتسكيو[١] بقوله:

﴿تقول التجربة الأبدية إن كل إنسان يملك سلطة يميل إلىٰ إساءة استعمالها، وهو يذهب بعيداً حتى يجد حدوداً﴾ وقد يكون ذلك هو المقصود في كلمة هوبز حين قال: ﴿إن الإنسان للإنسان ذئب والكل في حرب ضد الكل والواحد في حرب ضد المجموع﴾.

---

(١) فلسفة القانون والسياسة ـ كانت.

وقد لخّص اندريه هوريو[1] النظرية الغربية بالقول:

﴿والإرث الغربي يأخذ الإنسان كما هو فعلاً مزيج من الخير والشر، ذا شخصية تستحق الاحترام، ولكنه عرضة للخطأ، وبالتالي فهو محتاج لأن يكون محاطاً به، وأحياناً للتوجيه عن طريق مؤسسات اجتماعية أهمها الدولة﴾[2].

إذن في ضوء النظرية الغربية تعبِّر الحكومة عن حاجة اجتماعية ملحة لا يمكن الاستغناء عنها.

أما النظرية الإسلامية فهي ترى أن الحكومة ضرورة لا يمكن الاستغناء عنها لا في الحاضر ولا في المستقبل.

ويمكن الاستشهاد لهذه الرؤية بعدد من النصوص الشريفة:

١ ـ ما ورد عن الإمام عليّ (ع) حين سمع الخوارج يقولون: ﴿لا حكم إلَّا للَّه﴾. قال (ع): ﴿كلمة حق يُراد بها باطل﴾.

﴿نعم: إنه لا حكم إلَّا للَّه، ولكن هؤلاء يقولون لا إمرة إلَّا للَّه وأنه لا بد للناس من أمير برّ أو فاجر يَعمل في أمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلّغ اللَّه فيها الأجل﴾.

٢ ـ وهكذا قوله (عليه السلام) في (نهج البلاغة):

﴿ليس تَصلُح الرعية إلَّا بصلاحِ الولاة، ولا تصلح الولاة إلَّا باستقامة الرعيّة، فإذا أَدت الرعية إلىٰ الوالي حقَّه، وأدىٰ الوالي إليها

---

(١) القانون الدستوري والمؤسسات السياسية ـ اندرية هوديو، ص ٥٤.

(٢) انظر (دولة القانون ـ مقدمة في نقد القانون الدستوري)، ميشال مياي.

حقها عزَّ الحق بينها، وقامت مناهج الدين، واعتدلت معالم العدل، وجرت علىٰ أذلالها السنن، فصلح بذلك الزمان. وطمع في بقاء الدولة﴾.

٣ ـ كما ورد عن الإمام الصادق (ع) قوله:

﴿إن الأرض لا تخلو إلا وفيها امام، كيما إذا زاد المؤمنون شيئاً ردّهم، وإذا ما نقصوا شيئاً أتمَّه لهم﴾[١].

ومثل ذلك نصوص أُخرىٰ متواترة بهذا المضمون.

والنظرية الإسلامية في رؤيتها عن ضرورة الحكومة تنطلق من الحقيقة التالية:

﴿إن ذات الإنسان تبقىٰ دائماً بحاجة إلىٰ توجيه وترشيد وتأديب وسوف لن يصل الإنسان ـ بشكل عام ـ إلىٰ درجة العصمة في يوم من الأيام، ومعه لا بد من جهاز يقوم بتحكيم حدود اللّه سواء بطريق الإرشاد أو بطريقة الحد والعقوبة وهذا الجهاز هو جهاز الإمرة والحكومة﴾.

ومن الجدير في ختام هذا العرض أن نثبت كلمة في نقد النظرية الماركسية.

إنَّ الماركسية لم تكن واقعية في فكرتها عن بناء الإنسان الماركسي الجديد الذي يسيطر عليه حب العمل، والانضباط والإخلاص لصالح المجتمع، والذي يبتعد عن الأنا، وينزع عنه حبّ التملك، وما يرتبط بها من مصالح شخصية.

كما أن الماركسية لم تكن واقعية أيضاً في تصورها عن بناء المجتمع الجديد الذي يبادر فيه أبناؤه لمواجهة حالات الانحراف

---

(١) أصول الكافي ـ للشيخ الكليني.

المختلفة وخنقها وهي في مهدها، خصوصاً وأننا نشهد في الواقع المعاصر للإنسان الحديث بناءاً معاكساً وحالة مخالفة تماماً لحالة الهم المشترك، وروح المسؤولية العامة.

ولئن افترضنا مع الماركسية أنها قادرة على بناء مثل هذا المجتمع، فكيف نبرهن على قدرة المجتمع العملية على النجاح في تقويم حالات الانحراف، والتغلب على حالات التمرد والعصيان دون جهازٍ أعلى يكون له دور المركز في قيادة العملية.

ونحن ندعو الطالب لمراجعة كتاب (اقتصادنا) الذي قدّم نقد للنظرية الماركسية في هذا الشأن.

كما ندعو الطالب أيضاً لمراجعة الفصل الخاص بهذا الموضوع من كتابنا (المذهب السياسي في الإسلام).

ويجدر الإشارة أيضاً في الختام إلى أن عدداً من علماء السياسة الغربيين يرفضون أيضاً فكرة جهاز الدولة (الحكومة).

الفوضويون الذين يرون: ﴿أن المَثل الأعلى للتنظيم السياسي للمجتمع البشري هو الفوضوية، وهي حالة لا توجد فيها حكومة ولا أي جهاز آخر يملك الحق القانوني أو السلطة المادية التي تمكّنه من حمل الناس على فعل ما لا يريدون فعله أو القيام به، والتي يسهم فيها الناس في أعمالهم التعاونية المشتركة بناءاً على آرائهم الحرة المستقلة وحدها﴾[1].

كما يرفض فكرة الدولة أيضاً كتّاب الحكم الكنسي الذين يرون أن الدولة شيء لا ضرورة له مع وجود الكنيسة وسلطان البابا.

---

(١) سياسة الحكم: جزء ٣١٠.

أشكال الحكومة:

يمكن أن نذكر عدة تقسيمات لأشكال الحكومة.

الف ـ فهي تنقسم من حيث العلاقة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية إلىٰ شكلين:

١ ـ حكومات رئاسية؛ حيث يمتنع فيها علىٰ السلطة التنفيذية والأشخاص المسؤولين عنها المشاركة في أجهزة السلطة التشريعية.

ونموذج ذلك حكومة الولايات المتحدة الأمريكية، فرئيس الجمهورية لا يمكن أن يكون عضواً في المجلس التشريعي، والوزراء كذلك أيضاً.

٢ ـ حكومات برلمانية؛ وفيها لا يمتنع علىٰ أعضاء المجلس التشريعي أن يشاركوا في المسؤوليات التنفيذية، بل ينبغي أن يكون رجال السلطة التنفيذية أعضاءاً في السلطة التشريعية.

ونموذج ذلك فرنسا، وألمانيا، وبريطانيا.

ب ـ كما تنقسم الحكومات المعاصرة من حيث المجالس التشريعية فيها إلىٰ شكلين:

١ ـ حكومات ذات مجلس تشريعي واحد.

٢ ـ حكومات ذات مجلسين.

ونموذج ذلك بريطانيا ففيها مجلس العموم ومجلس اللوردات.

وأمريكا ففيها البرلمان وفيها مجلس الشيوخ.

وتوجد بعض الفوارق بين المجلسين من حيث عدد الأعضاء، ومدة مسؤوليتهم وطبيعة مهامهم.

ج ـ وتنقسم من حيث تعدد الرئيس ووحدته إلىٰ شكلين:

١ ـ حكومات ذات رئيس واحد هو رئيس الجمهورية ترتبط به مباشرة الوزارات كافة.

٢ ـ حكومات ذات رئيسين، أحدهما رئيس الجمهورية والآخر هو رئيس الوزراء.

د ـ وتنقسم الحكومات من حيث وجود قيادة عليا وعدم وجودها إلىٰ شكلين أيضاً:

١ ـ حكومات ذات قائد، هو زعيم الحزب كما في الصين والاتحاد السوفيتي، وهو ولي الأمر كما في الجمهورية الإسلامية في إيران.

٢ ـ حكومات بدون قائد فرد، كما هو في معظم الحكومات المعاصرة.

هـ ـ وتنقسم من حيث الأحزاب إلىٰ حكومات الحزب الواحد، وحكومات الحزبين، وحكومات الأحزاب المتعددة.

هيئات الحكومة ومقوّماتها:

يُقصد بهيئات الحكومة الأجهزة التي يتألف منها جهاز الحكم، والتي تؤثر في القرار الحكومي.

وبالرغم من أن هناك عناصر تؤثر في القرار من خارج دائرة الحكومة وكيانها كالأحزاب السياسية أو قوى الضغط، الرأي العام، إلَّا بأن هذه العناصر تعتبر هيئات غير رسمية للتأثير في القرار الحكومي وعلماء السياسة يخصون حديثهم هنا بالهيئات الرسمية للحكومة وهي:

١ ـ الدستور، باعتباره مقوماً «أساسياً» للحكومة، وعنصراً «بارزاً» في المؤثرات علىٰ القرار.

٢ ـ الهيئات الثلاث التشريعيّة، والتنفيذية والقضائية.

٣ ـ القائد الأعلىٰ.

١ ـ الدستور:

الدستور هو: «مجموعة القواعد الرئيسية التي تسير بموجبها الحكومة» ويعتبر الدستور معلماً من معالم الحكومة المتمدنة السليمة، بل يعتبر مقوماً من مقومات الحكومة الحديثة أما الحكومات التي لا تؤمن بالدستور ولا تتقيّد به فهي حكومات متخلّفة أقرب إلىٰ السلطنة والمشيخة منها إلىٰ الحكومة العصرية.

وربما أمكن القول إن جميع حكومات العالم اليوم لديها دستور، إلّا أنها تختلف في درجة التزامها واحترامها للدستور.

كما تجدر الإشارة إلىٰ أن كل الدساتير الحكومية المعاصرة هي دساتير مكتوبة باستثناء المملكة المتحدة البريطانية حيث إنها ذات دستور غير مكتوب، والحقيقة أن أحداً لم يجرؤ علىٰ الخدشة في حكومة المملكة المتحدة واعتبارها حكومة غير دستورية. فعمدوا إلىٰ القول بأنها ذات دستور غير مكتوب، وهذا الدستور يتمثل في العادات والعرف المتبع لدى حكومة المملكة المتحدة.

القانون الدستوري ـ القانون العادي:

وينبغي التفرقة بين نوعين من القوانين التي تتخذها الحكومات، يصطلح علىٰ الأول بالقانون الدستوري ويصطلح علىٰ الثاني بالقانون العادي. ويقصد بالقانون الدستوري تلك القواعد التي تثبت في دستور الحكومة العام ويعتبر بمثابة الأم لسائر القواعد والمقررات

الأخرى، أما القانون العادي فهو يطلق على القرارات التي تتخذها الحكومة في الميادين التفصيلية لها والمتفرعة على قواعد القانون الدستوري.

إن قواعد القانون الدستوري هي أكثر كلية وشمولية من قواعد القانون العام فهي بمثابة الخطوط العريضة التي تحدد جهة المشي لسائر القواعد وهي أشبه ما تكون بالجذع التي تتفرع منه الأغصان.

ومن هنا فإن قواعد القانون الدستوري أكثر أهمية، وأقوى إلزاماً ﴿وأكثر ثباتاً﴾ أمام التغييرات والتعديلات من قواعد القانون العادي.

موقع الدستور وأهميته:

كما أسلفنا فإن الدستور يعتبر اليوم مقوّماً للحكومات العصرية، ومن هنا تضطر جميع حكومات العالم المعاصر للإعلان عن أنها حكومات دستورية.

ولكن من أين جاءت هذه الأهمية للدستور؟

قد يستطيع كل واحد منّا الإجابة عن هذا السؤال.

فالحكومة التي لا تتقيد بدستور لا تخرج عن إحدى حالتين:

الأولى: أن تكون حكومة فوضوية لا تمشي على جادة واحدة في مناهج عملها.

الثانية: أن تكون حكومة ديكتاتورية مطلقة يتحكم فيها فرد أو جماعة دون أي ضوابط وحدود.

وكلتا الحالتين حالة متخلفة غير مرضية.

إن الدستور يقوم بما يلي:

١ ـ تحديد هيكل الحكومة ومركباتها.

٢ ـ تحديد صلاحيات الحكومة وحدودها وقيودها.

٣ ـ وضع إطار عمل لكل مركب من مُركبات الحكومة بحيث يمكن التغلب من خلال التقيد به علىٰ المداخلات والملابسات وحالة الفوضى في إدارة البلاد.

٤ ـ فرض مسؤوليات وواجبات علىٰ الحكومة يمكن للشعب أن يطالب بها.

٢ ـ الهيئات الحكومية:

عادة تتألف الحكومات المعاصرة من ثلاث هيئات:

١ ـ الهيئة التشريعية.

٢ ـ الهيئة التنفيذية.

ويأتي هذا التوزيع تبعاً لانقسام السلطة إلىٰ ثلاث سلطات تشريعية، وتنفيذية، وقضائية.

وقبل أن نتحدث عن طبيعة ومسؤوليات كل واحدة من هذه الهيئات الثلاث يجب أن نشير إلىٰ مذهب الفصل بين السلطات، والقاضي بأن يكون لكل واحدة من هذه السلطات هيئة المنفصلة عن هيئة السلطتين الآخريين. فلا يعود هناك تداخل بين رجال السلطة التشريعية ورجال التنفيذية والقضائية والعكس بالعكس.

وأول من دعا إلىٰ الفصل بين السلطات هو مونتسكيو في كتابه روح القوانين ١٧٤٨م.

وقد كان المبرّر العلمي للفصل بين السلطات هو محاولة إلّا تنفرد جهة من رجال الحكم بالسلطة، بل تكون هناك حالة توزيع من ناحية وحالة رقابة متبادلة من ناحية ثانية.

قد يكون من المفيد أن نقرأ كلمة جيمس ماديسون وهو من واضعي الدستور الأمريكي الذي يلتزم بمذهب الفصل بين السلطات، حيث يقول:

﴿من المؤكد أنه ليست هناك حقيقة سياسية أعظم قيمةً وأجل قدراً واكثر ملاءَمةً لحكم المثقفين من أنصار الحرية من الحقيقة القائلة . . . إن تجميع السلطات كافة من تشريعية وتنفيذية وقضائية وتركيزها في يد واحدة سواءاً كانت يد فرد أم أيدي عدد قليل أو كبير من الأشخاص وسواء كان هذا الفرد أم هؤلاء الأفراد يتلقون السلطة بالوراثة وبفرض أنفسهم أو بالانتخاب . . . هي الطغيان أو الاستبداد بعينه﴾[١].

واليوم تلتزم جميع الحكومات الرئاسية بهذا المذهب بينما لا تلتزم به الحكومات البرلمانية كما سبق توضيح ذلك[٢].

إلاً أن عدم التزام الحكومات البرلمانية بهذا المذهب لا يغير كثيراً من الواقع العملي حيث إنها أيضاً تقسم هيئاتها إلىٰ هيئات لكل منها حدودها ومسؤولياتها المشخصة إلّا أن رجال هذه الهيئات الثلاث قد يتداخلون فيشترك شخص واحد في الهيئة التشريعية والهيئة التنفيذية معاً وكما هو الحال في رئاسة الجمهورية ورئاسة الوزراء كذلك.

وسنقدم فيما يلي شرحاً (موجزاً) لكل واحدة من هذه الهيئات.

---

(١) نقلاً عن سياسة الحكم ـ أوستن رني ـ الجزء ٢، ص ٨٧.

(٢) وقد التزمت الجمهورية الإسلامية في إيران هذا المبدأ أيضاً كما جاء في المادة السابعة والخمسين من الفصل الخامس من القانون الأساسي.

١ ـ الهيئة التشريعية:

الهيئة التشريعية هي: ﴿مجموعة الأشخاص الذين يمسكون بيدهم السلطة التشريعية﴾ ويتم تعيين هؤلاء الأشخاص عادةً بانتخاب من الأمة وتجري النظم الديمقراطية علىٰ هذا المنوال إلصا أن ذلك أمر لا يتعين بالضرورة، فقد يتصدى القائد الأعلىٰ في النظم ذات القائد، أو القيادة الحزبية في الديكتاتوريات الحزبية، أو مجلس القيادة لتنصيب بعض الأفراد في هذا الموقع.

وتقوم الهيئة التشريعية بمجموعة مهام، أهمها ما يلي:

١ ـ سن القوانين.

٢ ـ المصادقة علىٰ الوزراء الذين يرشحهم رئيس الوزراء.

٣ ـ المصادقة علىٰ اللائحة التي يقدمها رئيس الوزراء والتي تتضمن خطة العمل المرحلية للحكومة.

٤ ـ المصادقة علىٰ سياسة الصرف المالية التي تقدمها عادة الوزراء المختصة أو رئيس الوزراء.

٥ ـ التحقيق مع رجال السلطة التنفيذية، حيث يتم استدعاؤهم حين تطرأ قضية ترىٰ الهيئة التشريعية فيها ضرورة الاستماع مباشرة إلىٰ الطرف الآخر في السلطة التنفيذية، سواء كان لمناقضة مشروع عمل معين، أو تقرير عن عمل، أو دفاع عن تهمة موجهة لصاحب العلاقة.

هذه هي أهم المسؤوليات التي يضطلع بها مجلس الشورىٰ (الهيئة التشريعية)، وقد يضاف إليها مسؤوليات أخرىٰ دونها في الأهمية. ونحن ندعو الطالب إلىٰ مراجعة القانون الأساسي

للجمهورية الإسلامية للتعرف علىٰ نموذج لمسؤوليات وصلاحيات مجلس الشورىٰ.

الهيئة التشريعية في النظرية الإسلامية:

لا تقوم الهيئة التشريعية وفقاً للنظرية الإسلامية بالتشريع إلّا في حالات محدودة، وهي المجالات التي تركت الشريعة الإسلامية تحديد الحكم فيها إلىٰ الولي:

ويصطلح آية اللّه الشهيد الصدر علىٰ هذه المجالات بـ (منطقة الفراغ)[1].

إن مهمة التشريع في النظرية الإسلامية هي للّه تبارك وتعالىٰ من خلال الوحي علىٰ لسان نبيه (ص)، ومن هنا فإن الهيئة التشريعية والتي تستمد شرعيتها وسلطتها من ولي الأمر[2]، لا تقوم إلّا بمهمة سن القوانين وفقاً للشريعة الإسلامية، وفي حدود منطقة الفراغ.

والمفيد هنا مطالعة المادة الرابعة من الفصل الأول لدستور الجمهورية الإسلامية حيث جاء فيها: ﴿يجب أن تكون كافة القوانين، والمقررات المدنية والجزائية والمالية والاقتصادية والإدارية والثقافية والعسكرية والسياسية وغيرها قائمة علىٰ أساس الموازين الإسلامية، وهذه المادة حاكمة علىٰ إطلاق كافة مواد الدستور﴾.

---

(١) راجع اقتصادنا: الشهيد الصدر.

(٢) ولي الأمر هو مصدر السلطات في النظرية الإسلامية وقد خَوّل الأمة في القيام بمهمة السلطة التشريعية والتنفيذية معاً كما جرى عليه القانون الاساسي للجمهورية الإسلامية، وندعو الطالب لمراجعة تفصيل ذلك في كتابنا المذهب السياسي في الإسلام.

٢ ـ الهيئة التنفيذية:

الهيئة التنفيذية هي: ﴿مجموعة الأشخاص الذين يضطلعون بمسؤولية السلطة التنفيذية﴾، ويعتبر رئيس الجمهورية هو الرئيس للسلطة التنفيذية والمسؤول الأول عنها، إلّا أن النظم الحاكمة سلكت منهجين مختلفين:

الأول: تعيين رئيس الوزارء مضافاً إلىٰ رئيس الجمهورية وفي هذا المنهج يكون رئيس الوزراء هو المسؤول عن تشكيل مجلس الوزراء وإدارته، فيكون رئيس الجمهورية هو رئيس الدولة ويكون رئيس الوزراء هو رئيس الحكومة ولكل منهما صلاحيات ومسؤوليات تختلف عن الآخر.

الثاني: اعتبار رئيس الجمهورية هو رئيس الدولة والحكومة معاً، فيخضع له بالمباشرة مجلس الوزراء وهو الذي يتولى تعيين الوزراء وتعريفهم إلىٰ الهيئة التشريعية للمصادقة عليه[١].

ولكل واحد من المنهجين نقطة قوة وضعف تميزه عن المنهج الآخر، وعلىٰ أساس من ذلك اختلفت النظم الحاكمة في ترجيحها لأحد المنهجين علىٰ الآخر. فالولايات المتحدة الأمريكية مثلاً تأخذ بالمنهج الثاني حيث يتفرد رئيس الجمهورية بالسلطة التنفيذية ويباشر مهام رئاسة الدولة ورئاسة الحكومة معاً وعلىٰ خلاف ذلك نجد المملكة المتحدة (بريطانيا) فإنها تأخذ بالمنهج الأول.

حيث لا تتحمل الملكة (والتي هي بمثابة رئيس الجمهورية) إلّا

---

(١) وجدير بالذكر أن نظام الجمهورية الإسلامية في ايران عمل بالمنهج الأول خلال السنوات العشر الأولىٰ، وقد جرى عليه التعديل من قبل مجلس الخبراء فتم حذف منصف رئيس الوزراء واعتبر رئيس الجمهورية هو رئيس الحكومة والدولة معاً.

مهام رئيس الدولة، والتي سيأتي الإشارة إليها. بينما تناط مسؤولية إدارة الحكومة بشخص رئيس الوزراء.

أما نقطة القوة في المنهج الأول (تعدديّة الرئاسة) فهي الحفاظ علىٰ الموقع الأبوي المحترم والمقدس والرمزي لرئيس الجمهورية، حيث يكون بعيداً كل البعد عن ملابسات الحكومة ومشكلاتها ورضىٰ الناس وسخطهم عنها.

لقد لوحظ أن الناس في كل بلد يحتاجون إلىٰ من يكون لهم بمثابة القدوة الحسنة، والرمز لأمتهم ودولتهم، ومصدر الحنان الأبوي علىٰ الجميع، كما يحتاج إلىٰ رجال تنفيذ.

هذه الفكرة يشرحها (فالنر) بالقول:

﴿يقول علماء النفس إن الملك أو الملكة هما بصورة الأب أو تجسيد لخيالات الأمة وتصوراتها ولهذا فإن ذاتها مصونة لا تمس مثل الأب النبيل والأم النبيلة.

أما رجال السياسة فقد ينالهم السب والتوبيخ، وهذه الثنائية مريحة من الناحية السياسية، فمن ناحية قد تكون السياسة حمراء تصيب هذا أو ذاك ببعض الأذىٰ والضرر، ومن ناحية ثانية ان منصب الملك أو رئيس الدولة يذكّر أفراد الأمة بروابط الأخوة بينهم حتىٰ وهم في غمرة منازعاتهم وخصوماتهم﴾[(١)].

أما نقطة القوة في المنهج الثاني (وحدة الرئاسة) فهي التخلص من مشكلات الثنائية بين رئيس الجمهورية ورئيس الوزراء.

إن القانون ينص علىٰ أن رئيس الجمهورية هو أعلىٰ سلطة في

---

(١) نقلاً عن سياسة الحكم: جزء ٢، ص ١٣٤.

البلد وهو المسؤول الأول في السلطة التنفيذية إلاّ أن هذا الموقع الرسمي سوف يهتز كثيراً أو لا يبقىٰ له إلاّ مصداقية ضعيفة حينما يكون رئيس الوزراء هو المسؤول عن انتخاب رجال الحكومة، وإدارتهم ورسم سياسة البلاد وإدارتها من الناحية العملية.

ومن هنا نجد أن حالة التنافس والمشاحنة تعتبر حالة طبيعية مألوفة بين رؤساء الجمهورية ورؤساء الوزراء وهكذا قد تصاب سياسة الدولة بحالة من الشلل أو قلة الحركية نتيجة ذلك التنافس والتصادم المفترض.

وبقطع النظر عن ترجيح أحد المنهجين علىٰ الآخر وأبداء تقييمنا لهما، ننتقل للحديث عن المهام المفترضة لكل من رئيس الجمهورية ورئيس الوزراء وهي مهام سوف توزَّع علىٰ شخصين في حالة التعددية وتجتمع في شخص واحد في حالة وحدة الرئاسة.

مسؤوليات رئيس الجمهورية:

١ ـ رئاسة الدولة:

لما كان رئيس الجمهورية هو أعلىٰ سلطة رسمية في الدولة، فهو الذي يمثل الدولة، ويمنحه هذا التمثيل حق القيام بالوظائف الرمزية حيث يرمز حضوره فيها إلىٰ حضور الدولة.

فهو الذي يوقع علىٰ المعاهدات والاتفاقيات مع الدول الأخرىٰ، وهو الذي يوقِّع علىٰ أوراق اعتماد السفراء، وهو الذي يمنح الأوسمة الحكومية. إلىٰ غير ذلك من المهام الرمزية.

٢ ـ رئاسة السلطة التنفيذية:

يعتبر رئيس الجمهورية هو رئيس السلطة التنفيذية في كل النظم

الجمهورية المعاصرة، وهو علىٰ أساس هذا الموقع مسؤول عن ترشيح رئيس الوزراء وتعريفه للهيئة التشريعية بغرض المصادقة عليه، وهو الذي يرأس مجلس الوزراء إذا رأى ذلك. وهو الذي يصادق علىٰ الوزراء الذين يرشحهم رئيس الوزراء، كما يصادق علىٰ عزلهم.

٣ ـ تنظيم العلاقة بين السلطات الثلاث.

٤ ـ المسؤول عن تطبيق الدستور.

وقد ذكرت هذه المهام الأربع في دستور الجمهورية الإسلامية، فقد جاء في المادة الثالثة عشرة بعد المائة من الفصل التاسع ما يلي:

﴿رئيس الجمهورية هو أعلىٰ سلطة رسمية في الدولة بعد منصب القيادة، وهو المسؤول عن تطبيق الدستور وتنظيم العلاقات بين السلطات الثلاث، ويرأس السلطة التنفيذية﴾.

هذه هي مجمل المهام التي يضطلع بها رئيس الجمهورية، وقد ذكرت له مهام أخرىٰ في النظم الديمقراطية، وهي كما يلي:

٥ ـ الدبلوماسي الأول:

حيث يعتبر هو الرجل الأول في وضع السياسة الخارجية.

٦ ـ القائد الأعلىٰ للقوات المسلحة.

٧ ـ الرجل الأول في الحزب الحاكم.

إلاّ أن هذه المهام كَوْنَها لم تكن مورد التوافق بين النظم لم ندرجها في المهام الأساسية إذ إن هذه المهام في النظم ذات القائد

تعتبر من صلاحيات القائد لا رئيس الجمهورية إلاّ حين يكون القائد هو نفسه رئيس الجمهورية.

مسؤوليات رئيس الوزراء:

١ - رئيس الوزراء هو المسؤول عن تعيين أعضاء الحكومة من خلال تعريفهم إلى رئيس الجمهورية ثم إلىٰ الهيئة التشريعية للمصادقة عليهم ومثل ذلك أيضاً في حالة عزل أحد الوزراء.

٢ - رئيس الوزراء هو الذي يترأس عملياً مجلس الوزراء ويديره، وفيما إذا كان رئيس الجمهورية حاضراً وأراد أن يترأس المجلس فله ذلك.

٣ - رئيس الوزراء يشرف علىٰ عمل الوزراء بالتالي فهم يخضعون لنقده ومحاسبته.

٤ - رئيس الوزراء هو الذي يقوم بمهمة التنسيق بين قرارات الحكومة المتعددة والموزعة علىٰ مختلف الوزارات.

٥ - رئيس الوزراء هو المسؤول عن تقديم خطة عمل للحكومة، تعرض على مجلس الشورىٰ للمصادقة عليها.

٦ - كما أنه هو المسؤول بالتعاون مع أعضاء حكومته (وزرائه) في تنفيذ القانون المقر من قبل الهيئة التشريعية.

وقد استوفىٰ دستور الجمهورية الإسلامية - قبل التعديل الذي أجري عليه - هذه المهام في المادة الثالثة والثلاثين والرابعة والثلاثين بعد المائة من الفصل التاسع، حيث جاء فيه:

﴿يعين الوزراء باقتراح رئيس الوزراء...﴾

﴿يترأس مجلس الوزراء حيث يشرف علىٰ عمل الوزراء، ويبادر

إلىٰ التنسيق بين قرارات الحكومة باتخاذ التدابير اللازمة لذلك، ويقوم بالتعاون مع الوزراء بتعيين برنامج وسياسة الحكومة وتنفيذ القوانين﴾.

وقد أعطيت هذه المهام لرئيس الجمهورية في التعديل الأخير للدستور.

٢ ـ الهيئة القضائية:

طالما كان النظام الأفضل للمجتمع الإنساني قائماً علىٰ أساس القانون كان لا بد من جهة تشرف علىٰ مدىٰ تطبيق ذلك القانون سواءً من قبل الأفراد أو من قبل الجهات ذات الشخصية الحقوقية. كما لا بد من جهة مسؤولة عن الفصل بين المنازعات التي تحدث في المجتمع، والتي يختلف الأطراف فيها حول مقتضى القانون، أو يتم الخروج فيها من قبل بعض الأطراف أو مجموع الأطراف علىٰ القانون.

إن الجهة التي تتولىٰ الإشراف علىٰ حسن تطبيق القانون، والفصل في المنازعات، وإصدار الحكم بشأن المتجاوزين للقانون هي التي يصطلح عليها بـ (الهيئة القضائية) إن ضرورة الهيئة القضائية ينبع من حقيقتين:

الأولى: إن القانون يمثّل حالة تكاملية في المجتمع، في مقابل المجتمع اللاّقانوني، وكذلك مجتمع الحيوان.

الثانية: إن مجرد وضع القانون لا يعني بالضرورة تطبيقه والالتزام به من قبل الأفراد أو الجهات، بل لا بد من جهة تضع علىٰ عاتقها مسؤولية النظر في تطبيق القانون ومحاسبة الخارجين عليه.

ولئن كانت السلطة التشريعية تناط عادة بالمجلس التشريعي، كما

تناط السلطة التنفيذية بجهاز الحكومة فإن السلطة القضائية تناط بالهيئة القضائية التي تتولىٰ بدورها المهام أعلاه.

الجهة التي تضع القانون:

وقبل الحديث عن الهيئة القضائية وما يتعلق بها من بحوث يجدر الإشارة مسبقاً إلىٰ أن الهيئة القضائية ليست هي التي تضع القانون، إنما تتكفل فقط مهمة القضاء وفقاً للقانون المقر الذي تتكفل الهيئة التشريعية وضعه كما أسلفنا.

ويأتي هنا السؤال عن أصول القانون ومنابعه التي تعتمدها الهيئة التشريعيَّة في مهمّة سن القوانين حيث توجد هنا ثلاث مدارس:

١ ـ مدرسة القانون العقلي:

وتقضي هذه المدرسة بأن مفردات القانون مكنونة في ذات الأعمال، وإنما علينا أن نمعن النظر بغية اكتشافها.

فالأعمال الصادرة عن الإنسان هي بذاتها أمّا حَسَنه وأمّا قبيحة، وحُسنها متفاوت علىٰ درجات وقبحها كذلك، فهي قد تكون حسنة جداً وبمستوى يقضي العقل بضرورة الإتيان بها وهذه الأعمال الإلزامية (الواجبة) وقد يكون حُسنها بدرجة يقضي العقل برجحان الإتيان بها وهذه هي الأعمال الراجحة (المستحبة) وقد تفقد جهة الرجحان بحيث يحكم العقل بأنه لا مانع من الإتيان بها وتلك هي الأعمال المباحة. وفي مجال القبح كذلك أيضاً، فقد يكون بدرجة بحيث يحكم العقل بضرورة الامتناع عنها وتلك هي الأعمال المحظورة (المحرمة) وقد يكون بدرجة بحيث يحكم العقل برجحان الامتناع عنها وتلك هي الأعمال غير الجديرة (المكروهة) وهكذا نجد أحكام القانون وفقاً لهذه المدرسة موجودة في طبيعة الأعمال

وذاتها ودور العقل هو اكتشاف تلك الأحكام، ومن هنا أُطلق علىٰ هذه المدرسة أحياناً (مدرسة القانون الطبيعي) أو (مدرسة القانون الذاتي).

٢ ـ مدرسة القانون الوضعي:

وتقضي هذه المدرسة بأن أحكام القانون ليست كامنة في طبائع الأفعال وإنما يجب أن توضع وضعاً من قبل أرباب القانون (العقلاء) وفقاً لما يرونه من مصالح ومفاسد، فلا توجد هناك أوليات للقانون في ذات الأفعال، والعقلاء واضعو القانون ليس دورهم هو دور اكتشاف القانون، القائم في طبيعة الأفعال إنما دورهم أن يضعوا القانون حسب المصالح والمفاسد المنظورة لديهم.

ومن هنا جاءت تسمية هذه المدرسة بمدرسة القانون الوضعي.

٣ ـ مدرسة القانون الشرعي:

وترىٰ هذه المدرسة أن علينا أن نلتزم بما قررته وقننته الشريعة الإلهية ولا يختلف الحال كثيراً فيما إذا كنا نؤمن بالقانون العقلي أم لا، المهم أن نلتزم بما شرعته لنا الشريعة الإلهية من أحكام القانون الكامن في طبائع الأعمال ـ إن كان ـ ولا يمكننا الاستقلال عن الشريعة الالهية لا في اكتشاف ذلك القانون ولا في وضعه[١].

والأديان علىٰ العموم تؤمن بالمدرسة الثالثة، ومن هنا فأن الجهة التي تضع القانون بالأصل هي الشريعة الإلهية ويأتي دور المجالس

---

(١) جدير بالذكر أن فلاسفة الإسلام وعلماء الكلام بحثوا هذه المسألة، ورغم أنهم اختلفوا في الميل إلىٰ هذه المدرسة وتلك فإنهم يتفقون علىٰ المدرسة الثالثة القاضية بضرورة الالتزام بما تقره الشريعة اكتشافاً ووضعاً.

التشريعية في وضع المقررات التي تتناسب مع الشريعة واعتبارها قانوناً يلزم العمل به وربما تقوم الهيئة القضائية بإعداد اللوائح القضائية من أجل التصديق عليها في المجلس التشريعي.

تكوين الهيئة القضائية:

إن رجال القضاء (القضاة) والادعاء العام هم الذين يتولون عملياً مسؤولية القضاء في مختلف المسائل القضائية. إلاّ ان ما نقصده بالهيئة القضائية هو الجهة العليا التي يرتبط بها كل رجال القضاء والادعاء العام.

وتجري النظم السياسية المعاصرة علىٰ تشكيل هيئة عليا للقضاء هي (مجلس القضاء الأعلىٰ) مؤلفة من رئيس المحاكم العليا (قاضي القضاة) ورئيس الادعاء العام (المدعي العام) وربما أضيف اليهما آخرون[١].

وتختلف النظم السياسية المعاصرة في كيفية تعيين أعضاء مجلس القضاء فهم في الولايات المتحدة الأمريكية يعينهم رئيس الولايات المتحدة بعد أخذ موافقة مجلس الشيوخ، بينما يقوم مجلس السوفيات الأعلىٰ بانتخابهم في الاتحاد السوفياتي.

---

(١) وقد جرت الجمهورية الإسلامية في ايران ـ قبل التعديل الذي أجري علىٰ قانونها الأساس عام ١٩٨٨ م ـ ١٤٠٩ هـ علىٰ هذا المنوال حيث أناطت السلطة القضائية بمجلس القضاء الأعلىٰ والذي يتألف من:

١ ـ رئيس المحكمة العليا (يعينه القائد).

٢ ـ المدعي العام للدولة (يعينه القائد).

٣ ـ ثلاثة قضاة مجتهدين عدول يتم انتخابهم من قبل القضاة.

إلاّ ان هذا القانون تم تعديله أخيراً فأُنيطت السلطة القضائية بفرد وهو رئيس القضاء الأعلىٰ الذي يعينه القائد، وتخضع له كل السلطة القضائية بما في ذلك الادعاء العام.

وتقوم الجمعية الاتحادية بانتخابهم في سويسرا، أما في بريطانيا فيقوم الملك بتعيينهم.

مهمة الهيئة القضائية:

لمزيد الإيضاح نود أن نعرض للطالب نموذجاً لمهمات الهيئة القضائية حسب ما جاء في القانون الأساسي للجمهورية الإسلامية.

جاء في المادة السادسة والخمسين بعد المائة أن مسؤولية السلطة القضائية ما يلي:

١ ـ التحقيق وإصدار الحكم في موارد التظلمات والتعديلات والشكايات وحل وفصل الدعاوي ورفع الخصومات واتخاذ القرارات والتدابير اللازمة في ذلك القسم من الأمور الحسبية الذي يعينه القانون.

٢ ـ إحياء الحقوق العامة وبسط العدل والحريات المشروعة.

٣ ـ الإشراف علىٰ حسن تنفيذ الوقانين.

٤ ـ كشف الجريمة وملاحقة ومجازاة وتعزيز المجرمين وإجراء الحدود والأحكام الجزائية الإسلامية والمدوّنة.

٥ ـ اتخاذ التدابير اللازمة للوقاية من وقوع الجريمة وإصلاح المجرمين.

تعيين القضاة:

تختلف النظم السياسية المعاصرة في كيفية اختيار القضاة علىٰ منهجين منهج الانتخاب من قبل الشعب ومنهج التعيين من قبل جهة عليا.

إلاّ أن المنهج السائد فعلاً في معظم الدول المعاصرة هو منهج

التعيين، حيث تناط مهمة تعيين القضاة برئيس الجمهورية، أو رئيس الوزراء أو وزير العدل.

بينما تسند هذه المهمة في نظام الجمهورية الإسلامية إلىٰ مجلس القضاء الأعلىٰ أو رئيس القضاء الأعلىٰ حسب التعديل الأخير[١].

الادعاء العام:

تنبع فكرة الادعاء العام من الحق العام للدولة فيما يخص القضايا الجنائية ذلك أن القضايا الجنائية ذات بعدين: البُعد الفردي والبعد الاجتماعي ويكون الفرد هو الطرف في الحق الفردي بينما تكون الدولة هي الطرف في الحق الاجتماعي.

ومن أجل أن تمارس الدولة مسؤوليتها كصاحبة علاقة في القضايا الجنائية فإنها تنصب من ينوب عنها في تحقيق القضية مع القاضي الذي سيكون دوره هو دور إصدار الحكم بعد تحقيق موضوعه وبحث أطراف القضية من قبل الادعاء العام.

ومن هنا فقد اصطلح علىٰ هذه الفكرة بـ(النيابة العامة) إشارةً إلىٰ أن المدعي العام هو النائب عن الدولة في الدفاع عن الحق العام.

ومن هنا فإنّ الدولة عادة هي التي تقوم بتعيين المدعي العام، وهو بدوره يقوم بتعيين رجال الادعاء العام في سائر المحاكم.

وبقد يعبر عن المدعي العام بالقاضي القائم بينما يعبر عن الحاكم بالقاضي الجالس. إشارة إلىٰ أن المدعي العام إنما يقوم

---

(١) جاء في القانون الأساسي للجمهورية الإسلامية أن من مسؤوليات مجلس القضاء الأعلىٰ استخدام القضاة العدول اللائقين وعزلهم ونصبهم وتغيير محل عملهم وتحديد وظائفهم وترفيعهم وما شابه من الأمور الادارية وفقاً للقانون.

بتحقيق أطراف القضية القضائية ورفعها وهو قائم إلىٰ الحاكم الذي يتولىٰ مسؤولية إصدار الحكم وهو جالس علىٰ كرسي القضاء.

ولقد أصبح واضحاً خلال العرض السابق أن المدعي العام لا يقوم بإصدار الحكم إنما ذلك من مسؤولية القاضي وحده.

وتجدر الإشارة إلىٰ أن الادعاء العام يختص بالقضايا التالية:

١ ـ القضايا الجنائية.

٢ ـ القضايا السياسية.

٣ ـ كل قضية لا وليّ لها بحيث تكون الدولة (أو الإمام في النظام الإسلامي) هو الولي لها، كالأوقاف العامة. والأيتام، والقُصَّر، وهذه القضايا هي التي يصطلح عليها في الفقه الإسلامي بالقضايا (الحِسبية)[1].

تعدد القوانين:

تتعدد القوانين التي تسير عليها المحاكم القضائية وفيما يلي نذكر عدداً منها:

١ ـ القانون الجنائي:

وهو القانون الذي يتناول وضع أحكام القضايا الإجراميّة، التي يستحق مرتكبها العقوبة، والتي تعتبر اعتداءً علىٰ المجتمع، ويقوم القانون الجنائي بدورين:

---

(١) اصطلاح (الحِسبة) بكسر الحاء مأخوذ من احتساب الثواب عند الله، والقضايا الحِسبية هي تلك القضايا التي لم تحدّد الشريعة الإسلامية لها مسؤولاً معيناً بحيث يتعينّ علىٰ الفقيه (ولي الأمر) القيام بها.

الأول: تحديد الجرائم.

الثاني: تحديد العقوبات المستحقة عليها.

٢ ـ القانون المدني:

وهو الذي يتناول أحكام القضايا ذات البعد الفردي ولا تعتبر جريمة أو مخالفة أو خروجاً علىٰ الحق الاجتماعي العام. وتدخل في هذا القانون جميع الاحكام المتعلقة بالأحوال الشخصية، والمعاملات المالية، ويدخل فيه أيضاً أحكام الوقف، والوصية، والإرث.

٣ ـ القانون الدستوري:

وهو القانون الذي يتناول القواعد العامة لسياسة الدولة ومنهجها وتركيبها، وهو المعبّر عنه بالقانون الأساسي، وجدير بالذكر أن سائر القوانين تعتبر عيالاً وفرعاً علىٰ هذا القانون حيث تستمد تلك القوانين شرعيتها ورسميتها منه، فإذا قرّر القانون الدستوري مثلاً أنّ الإسلام هو الشريعة التي يتعين العمل بها في سائر المجالات، فإن القوانين المسنَّة بعدئذ تخضع لهذه المادة وترسم أحكامها وفقاً لتلك الشريعة.

٤ ـ القانون الاداري:

وهو القانون الذي يتناول أحكام العلاقات والروابط الإدارية.

تعدّد المحاكم:

تقوم الهيئة القضائية بمباشرة أعمالها القضائية من خلال مجموعة محاكم، تقف علىٰ رأسها المحكمة العليا للقضاء والتي يتولاها عادة مجلس القضاء الأعلىٰ أو رئيس القوة القضائية، وفيما يلي نشير إلىٰ بعض تلك المحاكم:

١ ـ المحاكم الجنائية.

٢ ـ المحاكم المدنية.

٣ ـ المحاكم الإدارية.

٤ ـ المحاكم السياسية (محكمة الثورة)، وهي التي تفصل في القضايا المرتبطة بأمن الدولة وسلامتها.

٥ ـ ديوان العدالة وهو الذي ينظر في مدىٰ مطابقة القرارات الإدارية للقانون ومدىٰ عدالتها.

وزير العدل:

لما كانت السلطة القضائية مفصولة ومستقلة عن السلطة التشريعية والتنفيذية بالرغم من الترابط بينها وبين السلطتين الأخريين. كان من اللازم أن تكون هناك حلقة وصل بين هذه السلطات الثلاث.

ومن هنا نشأت فكرة وزارة العدل، التي ترتبط إدارياً بالسلطة التنفيذية إلاّ أن ميدان عملها هو نفس ميدان السلطة القضائية.

إن وزير العدل يقوم عادة وفي كل النظم السياسية المعاصرة بمهمتين:

الأولىٰ: تمثيل السلطة القضائية في المجلس التشريعي، لعرض اللوائح، والدفاع عنها.

الثانية: العلاقة بين السلطة القضائية وبين السلطة التنفيذية (الحكومة)، فيما يتعلق بالأمور المالية وغيرها.

ومن المفيد أن نقرأ هنا ما جاء في القانون الأساسي للجمهورية الإسلامية عن وزارة العدل ووزير العدل:

تقول المادة الستون بعد المائة:

﴿يتحمل وزير العدل مسؤولية كافة الأمور المرتبطة بالعلاقات بين السلطة القضائية وبين السلطتين التنفيذية والتشريعية، وينتخب من بين الأفراد الذين يقترحهم المجلس الأعلىٰ للقضاء علىٰ رئيس الوزراء﴾.

البحث الخامس

الأمة

التعريف السائد:

التعريف السائد للأمة أنها: ﴿مجموعة من الأشخاص يشتركون في مشاعرهم القومية﴾.

ولقد اعتبر علماء السياسة وفقاً لهذا التعريف أن العنصر القومي هو الأساس في تكوين الأمة، فليس الدين ولا الثقافة ولا الإقليم هو الأساس في تكوين الأمة إنما المشاعر القومية هي التي تجعل من هذه المجموعة من الناس أمة واحدة في مقابلة الأمم الأخرىٰ.

إن من الحق أن يبحث علماء السياسة عن عنصر تكوين الأمة، ذلك أن المجتمع البشري وحده لا يكفي لتميز أمّة عن أمّة. إلَّا أننا نعتقد أن من غير الواقعي أبداً اعتبار العنصر القومي هو الأساس، فنحن إذا تجاوزنا الشك الذي يحيط بمسألة القومية لدىٰ علماء السياسية والاختلاف الشديد في عناصر تكوين القومي هل هي اللغة أم الثقافة أم التاريخ أم الحدود الجغرافية أم الدم؟

إذا تجاوزنا ذلك وسرنا مع الرأي الذاهب إلىٰ الأساس العرقي (الدم) في تكوين القومية، وجدنا أن التعريف السائد للأمة غير منسجم مع واقع الأمم المعاصر والقديم.

ألسنا نشهد أُمماً معاصرة مؤلفة من أكثر من قوميَّة، وهي تشترك بدرجة كبيرة في مشاعرها الوحدوية؟

ونحن نشهد في المقابل لذلك قومية واحدة موزَّعة بالقهر أو بالاختيار لأكثر من أمة!!

إن هذا الواقع يؤكد أن وراء تكوين الأمة عنصراً آخر غير العنصر القومي.

أما إذا كان التعريف السائد يقصد بالمشاعر القومية ما هو الأعم من الأساس العرقي، واللغوي، والثقافي، والديني، والتاريخي، بحيث يرجع التعريف إلىٰ القول إن الأمة هي مجموعة من الأشخاص يشتركون في مشاعر تجمعهم وهي تكون عرقية، وقد تكون لغوية، وقد تكون غير ذلك من العوامل.

إذا كان ذلك هو المقصود بالمشاعر القومية عاد التعريف السابق إلىٰ تعريف بالمجهول، فكأنه قال: الأمة هي مجموعة من الأشخاص يجمعهم أمرٌ ما غير معيَّن! وهذا التعريف لا يحقق لنا ما نطمح إليه من معرفة الأساس في تكوين الأمة.

التعريف الصحيح:

ومن هنا فنحن نميل إلىٰ تعريف آخر للأُمة بإمكانه أن يعثر علىٰ العنصر الواقعي في تكوينها. ونحن نعتقد أن العامل الأخلاقي والنفسي هو الذي يشد أطراف الأمة حوله وهذا العامل الأخلاقي النفسي هو ما نعبّر عنه بالانتماء، فيكون تعريف الأمة وفقاً لذلك كالتالي:

الأُمة هي: ﴿مجموعة من الأشخاص يجمعهم انتماء واحد﴾.

إننا حينما ننظر إلىٰ الواقع نجد أن العنصر الأساس في تكوين الأمم ليس هو اللغة، ولا التاريخ، ولا الثقافة ولا غير ذلك من مكوّنات القومية، إنما هو ما تنتهي إليه تلك العوامل من الشعور

بالانتماء الواحد والرابطة الأخلاقية والنفسية مع الآخرين.

وقد يختلف السبب وراء الشعور بالانتماء الواحد، فقد يكون مرة عامل اللغة، وأُخرىٰ عامل الدين، وأُخرىٰ عامل التاريخ وغير ذلك، ونحن بهذا التعريف للأُمة نستطيع أن نفسّر تكوّن مختلف الأمم في الواقع المعاصر والقديم. فمن خلال ترسخ بعض العوامل وتضاعفها في مشاعر الناس تتحول إلىٰ علاقة نفسية أخلاقية بينهم تجعلهم ينسون عوامل الافتراق الأُخرىٰ ويعتبرون أنفسهم أُمة واحدة، وليس بالضرورة أن تكون تلك العوامل واحدة في مجموعة الأمم، فقد يكون العامل الإقليمي الجغرافي في مجموعة من الناس قوياً إلىٰ درجة يصهرهم رغم اختلاف اللغة أو العرق أو التاريخ في أُمة واحدة، وقد يكون العامل الديني كذلك، وإلىٰ غير ذلك من العوامل الأُخرىٰ، ويجدر بنا أن نشير هنا أننا بصدد البحث عن تفسير لظاهرة واقعية هي (الأمة) دون أن نكون بصدد الحكم علىٰ عوامل تكوّن هذه الظاهرة هنا وهناك بأنها عوامل جديرة بالاحترام أم غير جديرة، فإن ذلك من شأن المذهب السياسي كما أسلفنا الإشارة إليه.

الانتماء الصحيح في الإسلام:

وإذا سمحنا لأنفسنا أن ننتقل للحديث عن تصور المذهب السياسي في الإسلام تجاه هذه المسألة قلنا: إنه بالرغم من أن عوامل الشعور بالانتماء الواحد متعددة ومختلفة، إلّا أن الإسلام يرىٰ أن الدين وحده هو الانتماء المقبول القادر علىٰ بناء الأمة الأفضل والأرشد، رغم أن عوامل أُخرىٰ قد توفّق خارجياً في تكوين أمة من الامم، إلّا أن تلك العوامل تبتلى بملابسات ومضاعفات تحرف الأمة عن مسيرتها التكاملية.

قال تعالىٰ:

﴿وَإن هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوه وَلاَ تَتَّبِعُوا السُّبُل فَتَفرَّق بِكُم عَن سَبِيلِه﴾.

أسس التصنيف في المذاهب السياسية:

المذاهب السياسية تختلف في نظرتها لما ينبغي أن يكون أساساً في تصنيف الأمم، وربما كان الواقع الخارجي قائماً علىٰ خلاف ما يراه المذهب، إلَّا أن المذهب السياسي يهتم بتغيير ذلك الواقع وبنائه من جديد وفقاً لرؤيته للحالة الفضلىٰ:

ونحن فيما يلي نستعرض أهم التصورات المختلفة في الأمر:

١ ـ الأساس الطبقي:

وهو ما تذهب إليه الماركسية، حيث ترىٰ أن العالم الإنساني يجب تقسيمه إلىٰ أُمتين لا غير وفقاً للأساس الطبقي، حيث تشكل الطبقة العمالية أمة وتشكل الطبقة البرجوازية أُمة أُخرىٰ، وفي حدود هذين الإطارين يجب أن تتلاشىٰ جميع الافتراضات الأُخرىٰ.

٢ ـ الأساس العلمي:

وهو ما تنتهجه السياسة الغربية الاستكبارية المعاصرة التي تفترض أَن العالم ينقسم إلىٰ أُمتين أمة متقدمة علمياً وأُخرىٰ متخلّفة، وقد يصطلح عليها بالشعوب النامية.

ويفترض هذا النهج أن الحق الطبيعي للأمة المتقدمة أن تكون هي القيّمة وذات الوصاية علىٰ الأمة المتخلفة، ومن أجل ذلك يسمح لها قانونياً أن تتذرع بكل الوسائل لغرض وصايتها، لا بهدف مساعدة الأمة المتخلفة وتطويرها إنما بهدف السيطرة عليها واستعبادها.

كما تعمل السياسة الاستكبارية المعاصرة علىٰ توحيد وتوطيد

أواصر الأمة المتقدمة والتغلب علىٰ سائر عناصر الافتراق التي بينها من أجل حشد همّها الأوحد في السيطرة علىٰ العالم.

٣ ـ الأساس العرقي:

وما تزال هناك مذاهب سياسية ترى ضرورة العودة إلىٰ الأساس العرقي في تكوين الأمة الواحدة، ولئن اختل تأثير هذا الأساس في تكوين الأمم المعاصرة فإن ذلك لا يغير شيئاً من الفلسفة القاضية بأن الأعراق بين الشعوب تختلف اختلافاً نوعياً مما يدعو لرسم حدود كل أمة وفقاً للعرق الذي تنتمي إليه.

٤ ـ الأساس التوحيدي العقائدي:

بينما يؤمن الإسلام بأن الأساس التوحيدي العقائدي هو العنصر الذي يصنف الناس تصنيفاً يتفق مع القيم الإنسانية الصحيحة، وينسجم مع النظرية الفلسفية للكون والإنسان.

فالناس في ارتباطهم مع الخالق تعالىٰ ينقسمون إلىٰ أُمتين أمة الإيمان، وأمة الكفر والجحود، وينبغي أن ينصهر كل الأسس والعوامل الأخرى في هذا العامل[١].

علىٰ أن الإسلام لا يكتفي بالبعد النظري في معتقد الإنسان إنما

---

(١) ويحسن هنا أن نستشهد بعدّة آيات قرآنية كريمة:

منها قوله تعالىٰ: ﴿ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر﴾ (٢٥٣ ـ البقرة).

وقوله تعالىٰ: ﴿قد كانت لكم أُسوة حسنة في ابراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم انّا برءآء منكم ومما تعبدون من دون اللّه كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبداً حتى تؤمنوا باللّه وحده﴾ (٤ ـ الممتحنة).

وقد يرد التعبير عن هذه الحقيقة نفسها بعبارات أُخرىٰ كما في قوله تعالىٰ: ﴿وقطّعناهم في الأرض أُمما منهم الصالحون ومنهم دون ذلك﴾ (١٦٨ ـ الأعراف).

يسعىٰ لبناء المحتوىٰ الأخلاقي والسلوكي للإنسان علىٰ أساس من ذلك المعتقد، فالتوحيد هو اعتقاد علمي، وبناء نفسي أخلاقي، وممارسة عملية.

وتلك هي المقولة الشريفة للإمام علي (ع): ﴿الإيمان معرفة بالقلب، وقول باللسان، وعمل بالأركان﴾[1].

مناقشة الأسس المادية:

يرفض الإسلام تصنيف الأمم علىٰ أساس العناصر سواء في ذلك اللون، الدم، اللغة، المكان، كما يرفض تصنيف الأمم علىٰ أساس التمدن المادي.

صحيح أن هذه العوامل تفصل الجماعات الإنسانية بعضها عن بعض فتكون هناك شعوب وقبائل، وفئات، وطوائف، إلّا أن الإسلام لا يعتبر هذه الفواصل مخلّة بالوحدة الإنسانية.

فالإنسان رغم هذه الفواصل يبقىٰ ابن الكتلة الإنسانية، وليس ابن قوميته ولغته، ومكانه، ولا يمكن لهذه الفواصل الطبيعية أن تكون فواصل حقيقية بين الإنسان وأخيه الإنسان.

إن الفواصل الطبيعية تبقى فواصل شكليّة ما دامت أجنبية عن إنسانية الإنسان.

كما يرفض الإسلام تصنيف الأمم علىٰ أساس طبقي نابع من ملكية وسائل الإنتاج وعدم ملكيتها.

ففي رأي الإسلام أن ملكية وسائل الإنتاج، بل الملكية بشكل عام هي مادة حياديّة إذا تعامل الإنسان معها باعتدال، من دون

---

(١) شرح نهج البلاغة (ابن أبي الحديد): ج١٩، ص٥١.

إسراف ولا تبذير، ولا سوء استغلال، لم يخرج عن صف الأمة التي ينتمي اليها، أما إذا صادر حقوق الآخرين، ولم يرع مصالحهم، وكان من المترفين ـ حسب التعبير القرآني ـ فإنه حينئذٍ سيقع في أحضان الاستكبار ويدخل في هذه الأمة لا أمة الاعتدال.

إذن فالمسألة مسألة أخلاقية.

والحد الفاصل بين أمتين ليس هو طريقة الإنتاج والتوزيع، إنما هو الأخلاقية في عملية الإنتاج والتوزيع بحيث لا يكون الإنسان محتكراً لوسائل الإنتاج، ولا مسيئاً في عملية التوزيع.

مرة أُخرىٰ .... ليست المسألة أن يملك الإنسان أو لا يملك، إنما المسألة كيف يتعامل حين يملك وحين لا يملك، وتلك قضية تعود إلىٰ الجانب الأخلاقي في الإنسان.

وعلىٰ هذا الأساس نعرف أن وحدة الأمة ليست بوحدتها في طريقة الإنتاج بحيث تسلب من الجميع الملكيات الخاصة، ويتحولوا جميعاً إلىٰ عمال في معامل الدولة وإنما وحدة الأمة باعتدالها الأخلاقي مهما اختلفت طرق المعيشة لدىٰ الأفراد، عامل، أو مالك، أو فنان أو معلم، أو غير ذلك. وقد سبق منا الحديث عن هذه النقطة ونبهنا إلىٰ أن تحويل المجتمع إلىٰ مجتمع عامل لا يعني أبداً أنه قد تحول إلىٰ أمة واحدة تنعدم فيها الطبقيات، فهناك أشكال أُخرىٰ للطبقية، وللاستغلال غير قائمة علىٰ أساس الملكية.

إن سلب وسائل الإنتاج لا يصنع أخلاقية واحدة، وبالتالي فهو لا يصنع أمة واحدة.

ملاحظات ونتائج:

وفي الختام نودّ أن نستعرض بعض النتائج في النظرية الإسلامية التي سبقت الإشارة إليها.

أولاً: إن الانتماء إلىٰ أمة ما مسألة يتحكم فيها الإنسان ذاته تبعاً لعقيدته وأخلاقيته فليست الثروة ولا الطبقة التي قد يجد الإنسان نفسه منسوباً إليها من دون اختيار، ولا اللغة، والولادة والوطن هي التي تحدد للإنسان أية أمةٍ ينتمي إليها.

وتأكيد الإسلام علىٰ جانب الحرية في الانتماء هو نقطة رائعة في الفكر الإسلامي، من حيث إنه يشعر الإنسان دائماً بأنه هو الذي يكتب بيده تاريخه ومستقبله، ويحدد مسيرته في هذه الحياة، وهو وحده المسؤول عن ذلك كما قال تعالىٰ في كتابه المجيد:

﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُر﴾[1] وكذا قوله تعالىٰ: ﴿لَكُم دِينكم وَلِيَ دِين﴾[2].

ثانياً: وحين يكون العنصر الأخلاقي والعقائدي هو الأساس في تكوين الأمة ووحدتها، فإن الدين وحده لا سواه هو القادر علىٰ صنع الأمة الواحدة هكذا في ضوء التصور الإسلامي، كما قال تعالىٰ:

﴿إن هَذِهِ أُمَّتكُم أُمَّة وَاحِدَة وَأَنَا رَبكُم فَاعْبُدُون﴾[3].

فالوحدة، والأمة الواحدة، إنما هي بوحدة ارتباطها بخالقها، وعبادتها لهذا الخالق تبارك وتعالىٰ.

---

(١) الكهف: الآية ٢٩.

(٢) الكافرون: الآية ٦.

(٣) الأنبياء: الآية ٩٢.

وتاريخ الإنسانية لم يشهد أمة متحدة رغم اختلاف أجناسها ولغاتها وأقاليمها كما شهده في أمة الدين.

لقد شهد التاريخ أكثر من مرّة أُمماً يوحدها الدين، ويرص صفوفها، ويلغي الحواجز الوهمية والشكلية بينها.

إن الأمة الإسلامية هي أصدق مثل علىٰ ذلك، فقد جمعت صنوف الناس، ومختلف الطبقات لتصهرهم في أمة واحدة يرتبطون بها جميعاً ارتباطاً متساوياً متماثلاً، قال اللّه تعالىٰ:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاس إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُم شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُم عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُم﴾[1].

ثالثاً: وفي ضوء هذا التصور الإسلامي تكون الأمة أوسع من الحدود الطبيعية الجغرافية التي تفصل بين الجماعات الإنسانية.

فالمسلمون مثلاً أمة واحدة من دون الناس مهما فصلت بينهم الفواصل الطبيعية والحدود الجغرافية، وهم يد علىٰ من سواهم كما ورد في الحديث الشريف.

معنى ذلك أن الانتماء إلى أمة ما لا يتطلب العيش معها في حدود واحدة وأرض واحدة، التوافق معها في الإيديولوجية والاخلاقية هي الشرط في الإنتماء اليها.

رابعاً: كما تؤمن النظرية الإسلامية بأن الدولة ـ بمعنىٰ الإطار السياسي الحاكم ـ ليست شرطاً في تكون الأمة ولا في وحدتها.

فالجماعة الإنسانية التي تملك عقيدة وأخلاقية واحدة هي أمة واحدة وإن لم تكن ذات سيادة مستقلة متمثلة بالدولة، كما أن

---

(١) الحجرات: الآية ١٣.

الجماعة الإنسانية ذات العقيدة والأخلاقية الواحدة هي أمة واحدة وإن حكمتها عدة سلطات وتوزَّعت إلىٰ دول.

فالأمة الإسلامية تمثل أمة واحدة رغم تعدد السلطات السياسية التي تحكمها والتي صنعها الاستعمار من أجل تمزيق وحدة هذه الأمة.

أساسان في المفهوم الإسلامي للأمة:

١ ـ اعتبار الإنسانية وحدة واحدة:

ينظر الإسلام إلىٰ الإنسانية بوصفها كتلة واحدة، استخلفت لإعمار هذه الأرض، وأداء دورها في تحقيق إرادة اللّٰه وكلمته، وشريعته. قال تعالىٰ:

﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُم فِيهَا﴾[١].

وفي هذا الموقع، موقع العبودية للّٰه، والخلافة عنه، ثم المسؤولية أمامه لا يختلف اِنسان عن إنسان.

الإنسانية جميعاً هي المستخلفة، وهي المسؤولة، وهي التي تمثل بدرجة واحدة عبوديتها التكوينية لخالقها تعالىٰ: ﴿الذِى خَلَقَكُم مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَة﴾[٢].

وعلىٰ هذا الأساس فقد كانت الإنسانية في مراحلها التاريخية الأولىٰ مجتمعة في أمة واحدة ليس من حيث المكان، أو اللغة، أو بفضل العِرْق، إنما من حيث تفكيرها وعلاقتها بخالقها. كما قال

---

(١) هود: الآية ٦١.

(٢) النساء: الآية ١.

تعالىٰ: ﴿كَانَ النَّاس أُمَّة وَاحِدَة﴾[1] وبعض النصوص الشريفة تفسر ذلك بأنهم كانوا علىٰ الفطرة التي فطروا عليها.

٢ ـ تقييم الإنسان علىٰ أساس الأخلاقية:

والإسلام يضع العنصر الإنساني وحده هو الميزان في تقييم الإنسان. والعنصر الإنساني في الإنسان يتمثل في أخلاقيته، أما الجوانب الأخرى في الإنسان فإنها لا تميزه عن باقي الحيوانات، وليست هي التي تمنحه موقعة كخليفة في هذه الأرض، مكرَّم عند اللّه، قد سخِّرت لخدمته باقي المخلوقات، وإنما الأخلاقية فقط هي التي تميز هذا الإنسان وتجعله كريماً عند اللّه، وذلك قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُم عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَاكُم﴾[2] من حيث إن التقوىٰ هي ممارسة أخلاقية العبودية تجاه اللّه تبارك وتعالىٰ، بكل ما في هذه الأخلاقية العظيمة من انعكاسات علىٰ حياة هذا الإنسان الاجتماعية.

من خلال مجموع هاتين النظرتين للإنسان والإنسانية، يضع الإسلام مفهومه عن الأمة، إذن هناك أساسان في هذا المفهوم:

١ ـ اعتبار الإنسانية وحدة واحدة.

٢ ـ تقييم الإنسان علىٰ أساس الأخلاقية.

وفي ضوء ذلك يحاول الإسلام الحفاظ علىٰ أواصر علاقة الفرد بأمته من ناحية دون أن تنقطع أواصر المودة للإنسانية جمعاء في قلبه، فالفرد المسلم من خلال هذه التربية يتمتع بروح الانتماء لامته الإسلامية وبروح المودة لجميع الناس طالما لم يكن هناك تناقض

---

(١) البقرة: الآية ٢١٣.

(٢) الحجرات: الآية ١٣.

بين المودتين، وحينما لا تكون الطوائف الأُخرى من البشر معادية للإسلام.

ولعل كلمة الإمام علىٰ (ع) في هذا الشأن واضحة غاية الوضوح في التركيز علىٰ الأساسين معاً حينما يقول: ﴿الناس اثنان إما اخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق﴾، كما تأتي الآية القرآنية التالية واضحة الدلالة علىٰ الشرط الذي ذكرناه للمودة العامة، وهي قوله تعالىٰ:

﴿لاَ تَجِد قَوماً يُؤمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوم الآخر يُوادّون مَنْ حَادَّ ٱللَّه وَرَسُوله﴾[1].

نشأة الأمة تاريخياً:

لما كانت الأمة تمثل مرحلة تكاملية في مسيرة البشرية علىٰ الأرض، ولم تكن الخلية الأولى للبشرية إلَّا عبارة عن الحياة الفردية متمثلة بأبي البشر ثم الأسرة التي تكوّنت عنه، كان من الطبيعي أن يطرح السؤال التالي: متىٰ نشأت الأمة وكيف؟

طبعاً نحن لا نقصد بالأمة التجمع البشري بأي نحو كان؟ إنما هو التجمع البشري الذي يقوم علىٰ أساس الانتماء الواحد والذي يجعل هذا التجمع مستقلاً عن التجمعات الأخرىٰ ومنافساً لها.

إن الأُسرة الأُولى للبشرية وما تطور عنها من مجموعة أُسر لا تعبّر عن أمة. كما أن الجماعة البدوية هي الأُخرىٰ لا تمثل أمة، إنما هي عبارة عن تنامٍ عفوي غير مقصود عن الحالة الفردية.

---

(١) المجادلة/ الآية ٢٢.

أما ما نصطلح عليه بالأمة فهو التجمع الإنساني الواعي المعتمد علىٰ أساس مقصود، وهدف مشترك منظور[1].

وفي ضوء هذا الفهم تعتبر الأمة حالة تكاملية في مسيرة البشر، وحالة مقصودة أيضاً ومستهدفة وليست عفوية جاءت دونما هدفية معينة.

بهذا المعنىٰ للأُمة يطرح السؤال عن تاريخ نشأتها وكيفية تكوينها.

إن نظرية التعاقد الاجتماعي تفترض أن هناك درجة من النضج السياسي حدث لدى الأفراد نتيجة مجمل التعقيدات والممارسات الاجتماعية المختلفة جعلهم يبادرون إلىٰ حالة تعاقدية بينهم؛ أن يعيشوا أمة واحدة ذات مصالح مشتركة ومسؤوليات موزعة وضوابط وشروط. وربما تكون هذه النظرية جميلة ومحببة إلَّا أنَّها تبقى فرضية غير مبرهنة من ناحية. وبعيدة عن الواقعيات البشرية التي نعرفها والتي لا تؤيد فرضية أن يحصل التنامي الفكري والنضج السياسي بشكل رتيب، ومتساوٍ، ودونما مواجهات وأتعاب يخوضها عدد من الناس الطلائعيين.

كما أن نظرية التطور العائلي تقترب إلىٰ فرضية العفوية في نشأة الأمة وهذا أمر مرفوض كما سبق.

ويرىٰ ابن خلدون (المؤرخ والاجتماعي الإسلامي) في القرن الثامن أن البداوة هي الأصل في تشكيل الأمة، لأن التماسك الذي تحتاجه الأمة لم يكن إلَّا عند البدو ذوي التعصب القوي ويبدو من مجمل كلمات ابن خلدون في مقدمته أنه يميل إلىٰ القول بأن حبّ

---

(١) والأُمة بهذا المعنىٰ تأتي مقارنة ومتزامنة مع نشوء ظاهرة الحكومة والدولة.

السيطرة والاستيلاء، ودافع الغزو والنهب هو الذي حدا بالبدو الأوائل إلىٰ التوسع ومن ثم تشكيل الأمة الواحدة، وأن أسلوب القوة والقمع هو طريقهم إلىٰ ذلك. إلَّا أن هذا الأمر بذاته هو الذي يجعل الفرضية بعيدة إلىٰ حد ما، حيث إنها لا تنسجم مع ما تمثله الأمة من حالة تكاملية سياسية.

أما الماركسية فإنها ترىٰ أن الأمة نشأت وهي ما تزال قائمة علىٰ الأساس الطبقي وسوف تزول في المجتمع الخالي من طبقات.

ففي مرحلة ما قبل الطبقية القائمة علىٰ أساس الملكية الخاصة لم تكن هناك أمة في مقابل أمة، بل لم تكن هناك أمة أصلاً إنما تجمّع بشري بسيط لا يمثل أمة.

الماركسية ترىٰ أن الأمة إبداع سياسي ابتكره السادة لإخضاع العبيد، وأصحاب الأملاك لإخضاع العمال والمزارعين.

وملاحظتنا علىٰ هذه الفرضية الماركسية أنها وإن احتفظت بعنصر الإبداع والتكامل السياسي المقصود في تكوين الأمة إلَّا أنها تنطلق كما هي عادة الماركسية دائماً من النظرة السوداء القاتمة للبشرية، وافتراض أن الحالة الشريرة، وأهداف الشر دائماً هي وراء الخطوات التكاملية، فأولئك المستغلون بأهداف استغلالية وانتهازية هم الذين باشروا تكوين الأمة.

أما النظرية الدينية - فإنها ترى أن الأنبياء (ع) باعتبارهم النموذج الأكمل والأفضل والأكثر نفعاً في البشر كانوا هم الدعاة لأُطروحة الأمة، وسعوا من أجل تشكيل المجتمع إلىٰ إقناع تربية الآخرين والرقي بهم فكرياً واخلاقياً.

وفي ضوء هذه النظرية فإن الأمة تمثل مرحلة تكاملية في الوعي السياسي والاجتماعي، إلَّا أنها نَشَأَتْ من خلال جهد بذله الأنبياء

بهدف الوصول إلىٰ الحياة الأفضل للإنسان ولم تنشأ من خلال التطور العفوي، أو من خلال المقاصد الشريرة للمستغلين، أو من خلال العصبية البدوية الهادفة إلىٰ الغزو ومزيدا من النهب.

إن خيط الاتصال لم ينقطع بين أبناء البشر وخالقهم تعالىٰ، فكانت النبوات علىٰ طول تاريخ البشرية هي المكافحة من أجل بناء المجتمع السعيد، وفي كل مراحل البشرية بدءاً من أوليات المجتمع البسيط وإلىٰ قمة المجتمع الإنساني الكبير والمعقد كان الأنبياء يسوقون هذا المجتمع نحو الصياغة الأفضل لبنائه، وإذا كان التجمع البشري البسيط الذي لا يمثل أمة لها اعتبارها السياسي هو نتيجة طبيعية للتناسل البشري ونزوع الإنسان ذاتياً نحو الاجتماع، فإن التجمع البشري الذي تلا ذلك والذي تمثل علىٰ شكل أمة لها عنوانها ومقاصدها السياسية لم يكن إلَّا نتيجة جهد بذله المصلحون، والأنبياء هم علىٰ رأس رجال الإصلاح في التاريخ.

قال تعالىٰ: ﴿وَان مِنْ أُمَّة إلَّا خَلاَ فِيهَا نَذِير﴾[1].

ومن الحق أن أَلفت النظر إلىٰ أنَّ استاذنا الشهيد الصدر كان أول من أشار إلىٰ هذا المعنى لدى حديثه عن ظهور فكرة الدولة علىٰ يد الأنبياء كما سبقت الإشارة إلىٰ ذلك في فصول البحث السابقة.

الأمة القومية والأمة العالمية:

لم تكن فكرة الأمة القومية[2] قديمة النشوء، فلقد سبقتها وعلىٰ

---

(١) فاطر: الآية ٢٤.

(٢) إن ترابطاً ملحوظاً يوجد بين هذا البحث والبحث عن ظاهرة القومية، وعلىٰ ذلك فسوف تكون تصوراتنا عن القومية مذكورة طياً في سطور هذا البحث، علماً بأننا قد تناولنا (ظاهرة القومية) ببحث مستقل في كتابنا (المذهب السياسي في الإسلام) فراجع.

طول العصور البشرية المترامية محاولات جادة لتكوين الأمة الكبرى التي تصهر في داخلها مجموعة أمم، تلك المحاولات التي نشأت عنها الامبراطوريات الكبرى في التاريخ.

ولم تظهر فكرة الأمة القومية و(نظام الدولة الحديث) إلَّا في أعقاب سقوط الامبراطوريات الكبرىٰ، وسقوط الدولة الدينية التي تمثلت في الغرب بحكومة الكنيسة وسيطرتها وتمثلت في الشرق بالدولة الإسلامية الكبرىٰ.

لقد كانت النظرية السائدة لدىٰ فلاسفة التاريخ، وزعماء الأمم فيما سبق هي تلك النظرية التي تسمح بل وتدعو إلىٰ تكوين الأمة الواحدة الكبرىٰ، بينما أضحت النظرية السياسية المعاصرة تتنكر لذلك وترى أنه خيال يصطدم مع واقع تَوَزُّع البشر إلىٰ أُمم بالضرورة.

إن النظرية السياسية الغربية المعاصرة تعتمد علىٰ مقولة: «إن النزعة القومية ضرورة واقعية لا يمكن الانفلات عنها» وعلىٰ ذلك فلا بد من الرضوخ أمام هذه الواقعية واعتبار تعدّدية الأمم القومية ذات الاستقلال السياسي هي المنهج الذي ينبغي وضع سائر الأُطروحات السياسية وفقاً له، ولا بد من إِغلاق ملفّ الأمة العالمية الواحدة. ومن الجدير الإشارة إلىٰ أنه وجد بين المؤرخين الإسلاميين من يؤكد هذه الفكرة بطريقة أُخرىٰ، حيث يذهب الفيلسوف الاجتماعي والمؤرخ الإسلامي (ابن خلدون) إلىٰ القول بأن لكل دولة حدوداً معينة لا تتعداها وهي لا يمكن أن تمضي في السعة إلىٰ ما لا نهاية، ولو مضت كذلك فإن توسعها المفرط سيكون إيذاناً بسقوطها لعدم قدرة المركز علىٰ قمع الحركات المضادة التي تبرز في الأطراف المترامية وبالتالي فسوف تقوىٰ تلك

الحركات المضادة وتمتد حتى تصل إلىٰ قلب الدولة ومركز حكمها فتسقطها.

هذا هو ما عبَّر عنه ابن خلدون بقوله: ﴿إن كل دولة لها حصة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها﴾ ووضع لذلك فصلاً خاصاً في مقدمته. إلَّا أن ابن خلدون وهو يقف إلىٰ صف القائلين بفكرة الأمة القومية لا ينطلق في نظريته من مقولة ﴿ضرورية النزعة القومية وحتميتها﴾ إنما ينطلق من واقعية أُخرىٰ يراها وهي عدم قدرة المركز على جميع الأطراف المترامية وإِحكام القبضة عليها.

أما الماركسية فإنها لا ترىٰ النزعة القومية أَصيلة وذاتية في حياة البشر، وعلىٰ ذلك فإن ظاهرة الأمة القومية لم تعد حتمية لا يمكن الخلاص منها، بل هي ستزول عندما تزول الطبقية، وتتحد أطراف المجتمع الإنساني في المجتمع اللاطبقي الواحد.

وهنا نلفت النظر إلىٰ أن الماركسية إذ تؤمن بالأمة العالمية تبني ذلك علىٰ أساس العامل الاقتصادي ووحدة الطبقة التي ستوحد صفوف الأمة، وهذا ما سلف منّا التعرض إلىٰ نقده[1].

أما الإسلام فإنه يرفض تماماً فكرة الأمة القومية، وينفي أصالتها في فكر الإنسان، ويؤمن بفكرة الأمة العالمية القائمة علىٰ أساس أخلاقي عقيدي.

الإسلام كرؤية واقعية للإنسان وليس كطموح وآمال يعتمد في رفضه لفكرة الأمة القومية علىٰ الأصول التالية في فلسفة الاجتماع:

---

(١) كما ندعو ونعتمد علىٰ مطالعة الطالب في هذا الموضوع للنقد البارع الذي وجهه الشهيد الصدر لفكرة الأساس الطبقي في كتاب اقتصادنا.

الأصل الأول:

ـ إن البُعد الإنساني أقوىٰ تأصلاً وتجذراً في النفس الإنسانية من البعد القومي والنزعة القومية ـ ومن هنا وعلىٰ صعيد المذهب السياسي نجد أن الإسلام يسعى لتعميق البعد الإنساني وتجذيره أكثر في عمق المشاعر والعواطف والأفكار والسلوك، كما سبق الإشارة إلىٰ ذلك.

الأصل الثاني:

ـ إن البُعد الثقافي (الفكري والأخلاقي) في الإنسان أقوى تأثيراً من البعد القومي ـ متمثلاً باللغة والوطن والتاريخ وغير ذلك من أصول القومية وأسسها ـ كما هو أقوى تأثيراً من البعد الاقتصادي الطبقي، وربما احتاج هذا الأمر إلىٰ إيضاح أكثر فنقول:

إن البُعد القومي غير قادر علىٰ شد أواصر القومية الواحدة إلّا حينما يتحول إلىٰ عقيدة وفلسفة تحكم ثقافة الإنسان، أما مجرد النزوع القومي والتقارب العاطفي الغريزي بين أبناء القومية الواحدة فإنه غير قادر علىٰ تشكيل الأمة القومية، وهذا معناه أننا دائماً نكتشف آثار البعد الثقافي حتى لدى الأمم القومية حيث دخلت العوامل الأُخرىٰ ـ اللغة، والتاريخ، وغيرها ـ في ثقافة الأمة وأصبحت جزءاً من حضارتها، فهي إذن قد تحوّلت إلىٰ عنصر ثقافي وليس مجرد لغة أو لون أو حدود جغرافية. وإذا كان البعد الثقافي (بما يعني من فكر مترسخ ينعكس علىٰ سلوكية الإنسان) هو الأصل في تسيير حركة الإنسان وكانت فلسفة الدين هي الحق في نظر الإسلام، اتجهت النظرية الإسلامية للإيمان بفكرة الأمة العالمية القائمة علىٰ أساس الدين لا علىٰ أساس الطبقية، ولا علىٰ أساس الإنسانية المطلقة المجردة عن وضع قيمة للاعتقاد.

الأصل الثالث:

إن المقولة الخلدونية السابقة بالرغم مما يبدو لها من واقعية لا تتنافى مع واقعية أُخرىٰ في حياة الإنسان، وتلك هي واقعية أن عنصر الإيمان حينما يفترض شموليته واستيعابه وترسخه في قلوب أبناء الشعوب المختلفة ـ وهي فرضية ربما يناقش فيها ابن خلدون ـ يكون كفيلاً بتماسك تلك الشعوب ووحدتها تحت إطار الدين الحق وأُمته الواحدة ودولته المركزية.

إن التجارب البشرية التي اعتمد عليها ابن خلدون في تكوين مقولته (أن لكل دولة حصة من الممالك) لم تكن إلاّ في الأمم التي لم يكن الدين هو الأساس في بنائها ومحتواها الداخلي وإن دخلت تحت حكم الدين بالقهر أو بقناعات مهزوزة، وهذا يصح أيضاً حتىٰ في التجربة الأُولىٰ للدولة الإسلامية حيث كان الحكام يعملون لتوسيع نطاق حكمهم ومملكتهم وليس علىٰ أساس تغيير الأمم وهدايتها.

إذن نستطيع القول إن نظرية ابن خلدون تعتمد علىٰ تجربة في نطاق خاص، الأمر الذي لا يمكننا من خلاله تعميم حكم تلك التجربة علىٰ فرضيات أُخرىٰ.

ومن الحق هنا ان يتساءل أحد عمّا كنت فرضية حكومة الايمان علىٰ أفكار ومشاعر وأخلاقيات الناس من مجموعة أُمم وشعوب مهما تعاظمت وتعددت هي فرضية واقعية أم لا؟

وقد نرىٰ أنها فرضية صعبة جداً، إلاّ ان ذلك لا يمنع ابداً عن واقعية هذه الفرضية ولو بحدود كما تؤيد ذلك تجربة الإسلام في المصدر الأول وصهره لمجموعة قوميات في إطار الأمة الواحدة ولعدة قرون من الزمن، مما يجعلنا نقترب إلىٰ رفض الأمة القومية

والمصادقة علىٰ امكانية وواقعية تكوين الأمة الكبرىٰ الدينية وإن لم تكن هي الأمة العالمية الواحدة، بل كانت هناك أمم أُخرىٰ إلىٰ جانبها.

كما أَن ذلك لا يمنع عن التصديق بامكانية تشكيل الأمة العالمية الإيمانية الواحدة حينما تتدخل العناية الالهية.

والحق أن رؤية الإسلام عن الأمة العالمية التوحيدية الواحدة قائمة علىٰ أساس تحقق الوعد الالهي الذي لن يُخلف، وذلك قوله: ﴿وَلَقَد كَتَبْنَا في الزَّبُورِ مِنْ بَعد الذِّكر أَن الأرْض يَرِثُهَا عِبَادِي الصَّالِحُون﴾[1].

القومية كمذهب:

القومية كاصطلاح غير موجودة في القاموس الإسلامي، لقد أبدلت باصطلاح (العصبية)، وقد وردت عدّة نصوص إسلامية في شجب العصبية ورفضها.

١ ـ ففي الحديث عن الرسول (ص):

﴿من كان في قلبه حبة من خردل من عصبية بعثه اللّه يوم القيامة مع أعراب الجاهلية﴾.

٢ ـ ويوضح حديث آخر عن الإمام زين العابدين (ع) المعنىٰ المقصود من العصبية التي يرفضها الإسلام قائلاً:

﴿العصبية التي يأثم عليها صاحبها، أن يرى الرجل شرار قومه خيراً من خيار قوم آخرين، وليس من العصبية أن يحب الرجل قومه، ولكن من العصبية أن يعين قومه علىٰ الظلم﴾[2].

---

(١) الأنبياء: الآية ١٠٥.

(٢) أصول الكافي: ج٢، ص٣٠٨، باب العصبية.

٣ ـ وفي نص آخر عن رسول اللّه (ص) قال:

﴿أما بعد، أيها الناس إن الرب رب واحد والأب أب واحد والدين دين واحد، وإنَّ العربية ليست لأحدكم بأب ولا أم، وإنما هي لسان، فمن تكلم العربية فهو عربي﴾.

ومعنىٰ هذا أن الأخوة في الإنسانية سابقة علىٰ الاخوة في اللغة، أو الوطن أو العرف...

كما أن الأخوة في الدين والعقيدة هي الأخوة القائمة علىٰ أساس إنساني مقبول، وأما الأسس الأخرىٰ فلا يمكن أن تكون هي الميزان في الولاء.

إن وحدة اللغة، والأرض، والعرف، والتاريخ ليست إلاّ وسيلة تقرب وتعارف وبشكل طبيعي وغير إرادي. أيضاً فإنها تخلق لدى الإنسان مودَّة، وحناناً لمن يتقرب منهم ويعايشهم ويخاطبهم، والإسلام لا يرفض هذا الولاء الطبيعي، بل لا يعتبره من العصبية والقومية.

الإسلام يرفض القومية كولاء مطلق يتجاوز حدود الحق والباطل، والعدل والظلم.

كما يرفض القومية بوصفها فلسفة تجعل من الاهداف والمصالح والارتباطات القومية، أموراً فوق المبادىء الحقة.

وأما أن يحمل الإنسان هموم قومه، ويهدف إلىٰ تحقيق مصالحهم وحقوقهم العادله فذاك ما لا يرفضه بل يدعو إليه، فالولاء للأسرة، ثم للقبيلة، ثم للقوم جميعاً ذلك ما يدعو إليه الإسلام، لكن شريطة أن يكون ولاءاً خاضعاً لقيم الحق، ومن منطلق

إنساني[1]، أما إذا تجاوز ذلك، فتلك هي العصبية وهي القومية المرفوضة.

على أن الإسلام لا يرفض القومية لمجرد أنها لا تتسق مع قيم الإنسان، ومُثُل الإنسان، وإنما يرفض القومية أيضاً لانها لا تستطيع أن تشبع طموح الإنسان كما لا تستطيع أن تواكب مسيرته التي لا تنتهي نحو الكمال، علىٰ العكس تماماً حينما تكون كلمات اللّه هي المقياس، ويكون اللّه هو المثل الأعلىٰ وهو الهدف الأقصىٰ.

ونفضل أن نترك القارىء في هذا الموضوع مع نصين أحدهما لأكبر مفكر إسلامي والآخر لأكبر مفكر وضعي مادي.

النص الأول للشهيد العظيم السيد الصدر الذي لاحظ أن كل ارتباط بغير اللّه وكل اساس ومعيار وهدف غير اللّه يمثل (غلوّاً في الانتماء) كما اصطلح عليه.

وهو يقارن بين الارتباط باللّه وبين الارتباط بغيره من الوطن، والقومية أو العشيرة، أو... فيقول:

﴿اللّه سبحانه وتعالىٰ مطلق لا حدود له، ويستوعب بصفاته الثبوتية كل المثل العليا للإنسان الخليفة علىٰ الأرض... وهذا يعني أن الطريق إليه لا حد له، فالسير نحوه يفرض التحرك باستمرار وتدرج نسبي نحو المطلق بدون توقف:

﴿يَا ايُّهَا الإنسَان إنَّك كَادِحٌ إلىٰ رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلاَقِيه﴾[2].

---

(١) وقد أورد الشيخ القمي من كتاب سفينة البحار روايتين اسندهما إلىٰ الشيخ الحر العاملي الأولىٰ: ﴿حب الوطن من الإيمان﴾، ويبدو أنها رواية مرسلة غر واضحة السند. الثانية: ﴿من إيمان الرجل حبُّه لقومه﴾.

(٢) الانشقاق: الآية ٦.

... وما دامت هذه هي أهداف المسيرة المرتبطة بهذا المطلق فهي إذن ليست تكريساً للإلٰه وإنما هي جهاد من أجل الإنسان، وكرامة الإنسان، وتحقيق تلك المثل العليا: ﴿وَمَن جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ ٱللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ العَالَمِين...﴾[1].

وعلىٰ العكس من ذلك المطلقات الوهمية والآلهة المزيفة فإنها لا يمكن أن تستوعب المسيرة بكل تطلعاتها، لأن هذه المطلقات المصطنعة، وليدة ذهن الإنسان العاجز، أو حاجة الإنسان الفقير أو ظلم الإنسان الظالم فهي مرتبطة عضوياً بالجهل والعجز والظلم ولا يمكن ان تبارك كفاح الإنسان المستمر ضدها﴾.

والنص الثاني للفيلسوف والرياضي المعروف ﴿برتراند رسل﴾ يتحدث فيه عن المواطنة والولاء فيقول:

﴿الولاء للوطن غير كاف وحده أن يكون مثلاً أعلىٰ لأنه باعتباره مثلاً أعلىٰ ينطوي علىٰ انعدام قوة الابداع، وعلىٰ الرغبة في الخضوع لأصحاب السلطات أيّاً كانوا.

وهو اتجاه يناقض الطابع المميز لعظماء الرجال، ويميل إذا بولغ فيه إلىٰ الحيلولة دون أفراد الناس أن يبلغوا العظمة إلىٰ الحد الذي تمكنهم منه كفاءاتهم﴾.

لقد لاحظ (رسل) أنَّ الولاء للوطن في الوطنية، أو القوم في القومية، لا يمكن أن يكون هو المثل الأعلىٰ الذي ما بعده مَثَل لأن طموح الإنسان، وقدرته علىٰ التكامل تفوق هذا الحد وتتجاوزه، فحينما يكون هو المثل الاعلىٰ فذاك يعني الوقوف بمسيرة الإنسان التكاملية.

---

(١) العنكبوت: الآية ٦.

ولقد سجل (رسل) مقارنة لطيفة بين المواطنة التي تؤكدها وتؤمن بها السياسات الحديثة وبين طريقة تقييمها للأشخاص والعظماء فقال:

﴿المواطنون كما تتصورهم الحكومات هم الأشخاص المعجبون بالنظام القائم، والذين هم علىٰ استعداد لإجهاد أنفسهم في سبيل الاحتفاظ بذلك النظام وإنه لمن عَجَب أنه بينما تستهدف الحكومات جميعا إخراج رجال من هذا الطراز دون أي طراز آخر، ترىٰ أبطالها من رجال الماضي هم علىٰ وجه الدقة رجالاً من ذات الطراز الذي تحاول الحكومات أن تمنع ظهوره في الحاضر.

فالأمريكيون يمجدون جورج واشنطن، وجفرس، لكنهم يزجون في السجن كل من شاطرهما في آرائهما السياسية.

والانجليز يمجدون (بوريقيا) لكنهم كانوا ليعاملونها بالضبط كما عاملها الرومان لو أَنها ظهرت في الهند الحديثة. الأمم الغربية تمجد المسيح، مع أنه لو عاد اليوم لكان يقيناً موضوع ريبة من رجال (سكوتلنديار) في انجلترا، ولامتنعت عليه الجنسية الامريكية علىٰ أساس نفوره من حمل السلاح...﴾[١].

القومية كموقف سياسي:

يبقىٰ أن ندرس القومية كموقف سياسي وتكتيك مرحلي فلقد لاحظ القوميون أكثرهم، أن القومية لا تنجح حينما تطرح كفلسفة، وحينما يطلب الولاء المطلق لها أما حين تطرح كموقف سياسي في مرحلة من مراحل التحرر والتكامل السياسي فإنها قد تلقىٰ ـ وقد لقيت بالفعل ـ قدراً أكبر من النجاح.

---

(١) التربية والنظام الاجتماعي (برتراند رسل).

القومية كموقف سياسي تعني اننا حينما نفكر في التحرر يجب أن نطرح أهداف قوميّتنا.

وحينما نعمل من أجل التحرر يجب أن نطرح أهداف قوميتنا.

وحينما نتخذ حلفاء وأصدقاء فيجب أولا أن نكوّن من قوميتنا كتلة واحدة تكون أقدر علىٰ الكفاح، والصمود، وأقرب إلىٰ النصر.

هذه هي القومية كموقف واستراتيجية سياسية، وحينما نريد أن ندرس هذا الجانب من القومية فإنه قد يجدر بنا أَن نستعرض تاريخ القومية، والجهات التي طرحتها ورسمتها، كما قد يكون جديراً بنا أن نتعرض إلىٰ القومية العربية التي زرعت في قلب العالم الإسلامي إلاّ أن هذا الحديث بالرغم من جدارته وأهميته وفائدته خارج عن مادة البحث في هذا الكتاب.

نقد القومية السياسية:

إن عدة ملاحظات يمكن تسجيلها ونقد القومية السياسية بها:

أولاً: إن القومية لا يمكن أن تتخذ طابعاً سياسياً بحيث يستفاد منها في العمل السياسي ما لم تتحول إلىٰ إيديولوجية مؤثرة في قناعات الناس، ومعنىٰ ذلك أنه حينما يراد إحداث كتلة قومية رصينة واحدة، وحينما يراد أن يُجعل ساحة العمل السياسي التحرري هي ساحة القومية كاملة، فإن هذا يتطلب ترسيخ الشعور القومي، وتصعيد الولاء للقومية وتعميق الإيمان بها، وضرورتها، وأصالتها، وواقعيتها، وهذا الأمر سيربط دائماً بين القومية كسياسة وبين القومية كعقيدة وفلسفة، وقد سبق أن ناقشنا هذا الجانب ورأينا أنه مرفوض في الفكر الإسلامي.

إنه ما لم تُعمَّق الأفكار القومية، والمشاعر القومية فانه لن تصبح

هناك وحدة قومية تتخذ موقفاً سياسياً واحداً وحينئذ فالحرص على الوحدة القومية ـ ولو لأهداف سياسية وتكتيك مرحلي ـ يدعو إلى الحرص على تجذير القومية كفكر، وفلسفة وولاء في المجتمع، وهذا ما ترفضه تماماً وجهة النظر الإسلاميّة كما تقدّم.

ثانياً: ولكن تصعيد الشعور القومي وتعميقه سيعمل من ناحية أُخرى أو يقارنه العمل على إذابة الشعور الديني الذي يرى أن دائرة الارتباط بين الناس أكبر من القوميّة وفوقها، ويضع (الإيمان) كأساس لحدود الأُمّة الواحدة. إنه لا يمكن تعميق الأفكار والمشاعر القوميّة في الوقت الذي نمارس فيه عملية تعميق للأفكار والمشاعر الدينية، فالأفكار مختلفة، والمشاعر متضاربة بين النزعة القومية والنزعة الدينية إن صحَّ التعبير، وحينئذ فنحن أمام خيارين. وإذا كان المطلوب هو تعميق الشعور القومي، وبث الأفكار القومية، فإن ذلك يدعو لزاماً للعمل على تذويب وتخفيف أو إهمال الشعور والفكر الديني.

لا نقول هذا كمجرد رأي ومناقشة نظرية، بل هو واقع لاحظناه في كل الاتجاهات القومية، خصوصاً في العالم العربي الذي عملت فيه القومية على التخفيف من دور الولاء للعقيدة الإسلامية وللمسلمين جميعاً.

إن الحفاظ على القومية والنزعة الدينية في آن واحد إضافة إلى التناقض الذي يحتويه، والذي يجعله محالاً، هو أشبه بمحاولة إدخال الدائرة الكبيرة في الدائرة الصغيرة لأن دائرة الدين أكبر وأوسع من دائرة القومية، فالقوميون أما يهملون دائرة الدين أو يحاولن الحفاظ عليها وإدخالها في دائرة أصغر منها هي دائرة القومية القائمة على أسس مادية.

ثالثاً: علىٰ أن تأكيد الوحدة القومية يدعو إلىٰ إهمال الوحدة الإسلامية، وإذا كنّا نفكر ونبحث عن مصادر قوة ونسعى إلىٰ تحقيق كتلة أكبر لوجودنا، فلماذا لا نفكر في وحدة إسلامية أوسع من وحدة قومية.

قد تكون الوحدة القومية ربحاً من جانب لكنها خسارة من جانب آخر، إنها خسارة لأصدقائنا الذين يشتركون معنا في الأهداف، ويشتركون معنا في المعركة الثقافية والسياسية، ولئن قيل بأن تحقيق الوحدة الإسلامية ليس سهلاً فليكن واضحاً أن الوحدة القومية لا تتمتع هي الأخرى بسهولة، وأن عدونا الفكري والسياسي يعمل علىٰ تمزيقها وتمزيق وجوداتنا الوحدوية مهما كانت.

وبثُّ فكرة القومية في الوقت الذي هو ضرب للوحدة الإسلامية وتفتيت لها هو في ذات الوقت عاجز عن تحقيق الوحدة القائمة علىٰ أساس قومي لأن مخططات العدو ليست غافلة عن خطورة هذه الوحدة، كما أن الوحدة القومية غير معتمدة علىٰ أساس قادر علىٰ جمع الكلمة، فالقومية فلسفة نظرية أكثر منها واقعية.

رابعاً: علىٰ أن القومية السياسية تفترض الاعتراف بحق الاستقلال لكل قومية من القوميات وإعطاءها السيادة لنفسها بالأصالة، وهذا غير معترف به إسلامياً علىٰ الإطلاق، فالسيادة هي للأمة المسلمة جميعاً التي تشترك فيها كل القوميات، من دون أن يكون لكل واحدة من القوميات سيادة وحق في الاستقلال.

البحث السادس

المواطنة(١)

التعريف:

المواطنة(٢) في الاصطلاح الحديث عبارة عن: ﴿العضوية في الأمة﴾، فالمواطن المسلم هو الشخص الذي ينتمي إلىٰ الإسلام ويعتبر نفسه عنصراً في الأمة الإسلامية. وهكذا حينما يكون الحديث عن المواطن العربي، أو المواطن الفرنسي وما شاكل ذلك. إلاّ أن الأمة قد تكون ذات استقلال سياسي ولها دولة تحكمها وقد لا تكون كما هوالشأن في الشعب الفلسطيني، بل كما هو شأن الشعب الإسلامي الممتد في الوطن الإسلامي العريض دون أن تكون له دولة تمثل هويته الإسلامية باستثناء الشعب المسلم في إيران حيث تحكمه دولة إسلاميّة.

ومهما يكن الحال في ذلك فإن أبناء الشعب الفلسطيني هم

---

(١) رغم ان البحث عن المواطنة هو من شؤون المذهب السياسي، إلَّا أن المواطنة لما أضحت ظاهرة معاصرة في المجتمع الحديث كانت موضوعاً لأبحاث علم السياسة حسب ما قررناه في مدخل البحث عن علم السياسة.

(٢) الوطن في اللغة غير ما هو في المصطلح السياسي، فهو في اللغة بمعنى ﴿محل إقامة الإنسان﴾، وهو يخص البلدة التي يقيم فيها وتشمل مسقط الرأس وغيرها من البلاد التي يتخذها الإنسان مقراً لإقامته، وقد استعملت الكلمة بنفس معناها اللغوي في الفقه الإسلامي، بينما نجد أن الوطن في المصطلح السياسي يمتد فيشمل حدود الدولة التي يقيم الإنسان فيها.

مواطنون فلسطينيون وإن سُلب منهم الحكم والسيادة وكذا الشعب المسلم في البلاد ذات الحكومات القومية والعلمانية.

ثم إن الأفراد داخل حدود الوطن ينقسمون إلىٰ مواطنين وأجانب، المواطنون هم الذين يُحسبون كأعضاء في تلك الأمة، والأجانب هم الذين لا يحملون صفة العضوية.

وإذا كانت المواطنة تعني العضوية فإن هناك امتيازات وواجبات بالنسبة للمواطن، الذي يحمل صفة العضوية.

كما أن المواطنة ليست قراراً فردياً يُتخذ، فقد وضعت الدول الحديثة شروطاً وضوابط للفرد المواطن للتمييز بينه وبين الأجنبي.

ويجب أن يكون معلوماً في البدء ـ ونحن ندرس المواطنة وشروطها وواجباتها والامتيازات المترتبة عليها ـ أن هذا الاصطلاح غير موجود في القاموس الإسلامي، ومن هنا فقد يبدو الحديث عن المواطنة في الإسلام أمراً غريباً.

إلاّ أَن الحقيقة هي أن فكرة المواطنة بمعنىٰ العضوية في الأمة موجودة في الفكر السياسي الإسلامي، وإن لم يكن هذا الاصطلاح مستعملاً، وعلىٰ ذلك فإن الحديث عن المواطنة في الإسلام ليس تحميلاً علىٰ المفاهيم الإسلامية ولا عناية فيها كما نرىٰ.

الواجبات والحقوق:

الحديث عن واجبات المواطن وحقوقه هو حديث عن واجبات الفرد في الدولة ومسؤولية الدولة تجاهه، ومن الطبيعي أن نؤجل بحث هذا الموضوع بشكله التفصيلي إلىٰ محله.

أما هنا فلنأخذ فكرة عامة عن واجبات وحقوق المواطن في الدول الحديثة ثم نقارن بينها وبين ما يماثلها في الإسلام.

يكتب «أوستن رني» عن هذا الموضوع قائلاً:

«الواجب الأساس في المواطنة في الدول الحديثة هو الإخلاص والولاء للأمة، فالمنتظر من كل مواطن أن يضع مصالح أُمته وسعادتها فوق مصالح أية أمة أُخرىٰ وسعادتها.

وإن أهم واجبات المواطن التي تنبعث من هذا الواجب الأساس تتمثل في عدة أمور منها:

إطاعة قوانين الأمة، ودفع الضرائب، والخدمة في القوات المسلحة عندما يُدعىٰ لذلك».

ثم يتحدث عن امتيازات المواطن وحقوقه فيقول:

«للمواطن امتيازان أساسيان؛ أولهما: أهليته إذا ما وصل إلىٰ سن الرشد الذي تحدده الدولة للمساهمة في عمليات اتخاذ القرارات التي تحدد سياسة الدولة وذلك عن طريق بعض الوسائل مثل حق التصويت وحق تولي الوظائف. وثانيهما: حقه في أن تقوم الدولة في الداخل وفي الخارج في حماية نفسه وملكه...»[1].

شروط المواطنة:

متى يصبح الفرد مواطناً؟

وما هي الشروط الموضوعة لاكتساب صفة المواطنة؟

قد تختلف في ذلك الدول الحديثة، إلاّ أن هناك اتفاقاً عاماً علىٰ أن المواطنة تُكتسب عن أحد طريقين:

الأول: التولّد، وهو يمثِّل عضوية قهرية في الأمة.

---

(١) سياسة الحكم: ج١، ص ٢٢٠ ـ ٢٢١.

الثاني: التجنس، وهو يمثل عضوية نابعة من اختيار الفرد ورغبته بعد موافقة الدولة.

وفي داخل دائرة هذين الطريقين، يوجد خلاف بين القوانين التي تتبعها الدول الحديثة نعرض عنه فعلاً، لكن من المناسب أن نشير إلىٰ الشروط التي تشترطها معظم الدول لإعطاء الفرد الجنسية الخاصة بتلك الأمة.

١ ـ الاقامة في البلد.

٢ ـ معرفة لغة البلاد.

٣ ـ حسن السلوك.

٤ ـ تفهم النظم السياسية للدولة.

٥ ـ عدم تأييد المنظمات والمبادىء الثورية (الدعوة إلىٰ مبدأ يعارض الحكومة الشرعية القائمة).

٦ ـ يمين الولاء والإخلاص[١].

المواطنة في المفهوم الإسلامي:

إذا كانت المواطنة بمعنىٰ العضوية في الأمة، فالمواطنة في المفهوم الإسلامي تكون أوسع من الحدود الجغرافية للوطن الإسلامي.

إن كل فرد مسلم يعتبر مواطناً بهذا المعنىٰ، لأنه عضو في الأمة الإسلامية له كل الحقوق والامتيازات كما عليه كل الواجبات والمسؤوليات.

---

(١) انظر في هذا الموضوع، وللتوسع أيضاً المصدر السابق.

إن الانتماء إلىٰ الإسلام هو أساس هذه العضوية، وكل الحدود الأُخرىٰ داخل إطار العقيدة الواحدة لا تفصل المسلمين ولا تجعل منهم أمتين، كما لا تجعل واحداً منهم فاقداً لعضويته في الأمة الإسلامية، فقد ورد في الحديث الشريف عنه (ص): ﴿كلكم راع، وكلكم مسؤول عن رعيته﴾.

كما أن الموقع الذي أعطي للأمة الإسلامية يشترك فيه كل أفراد الامة، إنه موقع القيادة والشهادة علىٰ العالمين، كما في قوله تعالىٰ:

﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَىٰ النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُم شَهِيداً﴾[1].

إن كل مسلم شهيد علىٰ قومه حيثما كان وأينما كان وسواء داخل حدود الوطن الإسلامي أو خارج حدوده.

ومعنىٰ ذلك أن عضويته في الأمة الإسلامية التي تُحمِّله مجموعة مسؤوليات كما تفرض عليه مجموعة حقوق، هذه العضوية قائمة علىٰ أساس عقيدي فقط لا أساس جغرافي، أو قومي، وسيكون نتيجة ذلك أن مسؤولية الدولية الإسلامية تستوعب كل المسلمين في العالم لأنهم جميعاً رعايا لهذه الدولة مهما باعدت بينهم الحدود الطبيعية.

والدولة الإسلامية لا تنظر فقط إلىٰ رعاياها الذين يعيشون داخل حدودها الإقليمية، إنما تهتم بشؤون كل المنتسبين إلىٰ الأمة الإسلامية وهم المسلمون في كل مكان.

---

(١) البقرة: الآية ١٤٣.

وإذا كانت حماية الدولة للمواطنين هي أبرز حقوقهم فيجب أن يكون واضحاً أن الدولة الإسلامية تتحمل ـ حسب قدراتها ـ مسؤولية حماية كل المسلمين في العالم، حمايتهم بأوسع معانيها، السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية.

يتحدّث القرآن الكريم:

﴿مَا لَكُمْ لاَ تُقَاتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِين مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَٱجْعَلْ لَنَا مِن لَّدُنْكَ وَلِياً وَٱجْعَل لَنَا مِن لَّدُنْكَ نَصِيراً﴾(١).

الآية تفيد أنّ على ذمة الدولة الإسلامية والمسلمين القاطنين فيها مسؤولية إنقاذ كل المسلمين الذين يطلبون الإنقاذ، بل كل المستضعفين الذين لا يجدون لأنفسهم خلاصاً من أيدي الظالمين.

فطالما كانت الأمة شاهدة على العالم الإنساني وموجِّهة له، وتتحمل مسؤولية هدايته، فإن إحقاق كلمة اللّه في الأرض، والدفاع عن الحق والعدالة في كل أصقاع الأرض هو من صميم واجبات الأمة والدولة الإسلامية.

وفي هذا الضوء نستطيع أن نقرر الحقائق التالية:

أولاً: إنّ الدفاع عن الحق والعدالة وتنفيذ إرادة اللّه في الأرض، وإنقاذ المظلومين والمستضعفين، وحماية كل المحرومين هي من مسؤولية الأمة والدولة الإسلامية، ولا يقتصر ذلك على المسلمين فقط، بل يعم كل المحرومين، انطلاقاً من شهادة الأمة المسلمة على

---

(١) النساء: الآية، ٧٥.

العالم كلّه وقيادتها له، وانطلاقاً أيضاً من مسؤولية الأمة في إحقاق الحق ودمغ الباطل، والانتصار لكلمة اللّه تعالىٰ.

وتسعىٰ الأمة المسلمة في مهمتها هذه بالحدود التي تسمح به قدراتها وقابلياتها[١].

ثانياً: علىٰ أنّ العضوية في الأمة الإسلامية خاصة بالمسلمين، فرغم أنّ الدولة الإسلامية تتحمل مسؤولية تحرير وإنقاذ العالم كلّه، إلاّ أنّ العضوية في الأمة غير مفتوحة إلاّ للمسلمين فقط.

المسلمون هم الإخوة الأولياء بعضهم علىٰ بعض والمتوالون بعضهم مع البعض، والمسلمون هم الذين يمثلون موقع الشهادة علىٰ العالم، والإشراف علىٰ مسيرته الإنسانية.

وبالتالي فإن الدولة الإسلامية مسؤولة عن حماية المسلمين قبل غيرهم لأنهم يرتبطون معها بأكثر من رابط.

إذن فالمواطنة بمعنىٰ العضوية في الأمة خاصة بالمسلمين وإن شملت مسؤولية الدولة الإسلامية غيرهم أيضاً كما سيأتي في الحديث عن أهل الذمة.

شروط المواطن في الدولة الإسلامية:

مما تقدم ظهر أنّ المواطنة تمنح الفرد المواطن حقّين:

الأول: حق المساهمة في الحكم بالتصويت، أو الترشيح، أو التوظف في المناصب السياسية من أدنىٰ حدودها إلىٰ أعلاها.

الثاني: حق الحماية له من قبل الدولة الإسلامية، بأوسع معاني

---

(١) والفتوحات الإسلامية كانت تعبيراً وانطلاقاً من هذه المسؤولية، وإذ يؤمن الإسلام بالفتح فإنه يهدف الى الانتصار للمظلومين وتحقيق كلمة اللّه.

الحماية وبنحو لا تستطيع الدولة الإسلامية أن تتنكر وتتناسىٰ وتلغي مسؤوليتها هذه، مهما كانت ظروفها السياسية، وقدراتها المعنوية والعسكرية.

وهنا سوف نواجه هذا السؤال:

هل يعتبر كل فرد مسلم في العالم مواطناً في الدولة الإسلامية؟

وبكلمة أوضح هل يمنح كل فرد مسلم في العالم حق المساهمة في حكم الدولة الإسلامية، ثم حق حمايته الإلزامية المطلقة التي لا يَسع الدولة الإسلامية رفضها أو إهمالها بنحو من الأنحاء؟

فالذين يعيشون خارج الحدود السياسية للدولة الإسلامية، ولا يرتبطون مع أبناء هذه الدولة بصلة غير الإسلام، هل يساوون في الحقوق المسلمين الذين يعيشون داخل الوطن، وفي إطار الحدود السياسية له والذين يعتبرون من أبنائه بالولادة أو باختياره وطناً لهم؟

كما أن أمامنا تساؤلاً آخر:

هل يعتبر كل المسلمين المقيمين في داخل الوطن، والذين اتخذوا البقعة الإسلامية وطناً لهم، هل يعتبرون جميعاً بدون قيد ولا شرط مواطنين في الدولة، لهم حق المساهمة في الحكم، كما تتحمل الدولة مسؤولية حمايتهم؟

الرأي الأول:

هناك رأي يذهب إلىٰ أنّ المواطن في الدولة الإسلامية يشترط فيه أمران:

الأول: الإسلام.

الثاني: الهجرة إلىٰ دار الإسلام، واتخاذها وطناً له.

اعتماداً في هذا علىٰ قوله تعالىٰ:

﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَالَكُمْ مِنْ وِلاَيَتِهِمْ مِنْ شَيءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا﴾[1].

لقد تحدث الأستاذ المودودي عن هذه الآية قائلاً:

﴿هذه الآية تبيّن أساسين للمواطنة: الإيمان، وسكنى دار الإسلام أو الانتقال إليها، فاذا كان المرء مؤمناً ولكنه ما ترك تابعية دار الكفر، أي لم يهاجر إلىٰ دار الإسلام ولم يتوطنها، فلا يعد من أهل دار الإسلام﴾[2].

ألاّ أننا لا نتفق مع الأستاذ المودودي في هذا الرأي، فالآية الكريمة لم تتحدث عن قانون عام لنستفيد منها شرطاً عاماً ودائمياً في المواطنة.

إنما تحدّثت الآية الكريمة عن قضية خاصة أوجب اللّه تعالىٰ فيها الهجرة علىٰ المؤمنين حسب الظروف السياسية التي كانت تحكمهم في مكة وفي المدينة، وحيث كانت الهجرة واجبة وإلزامية فقد سجل الشارع أن من يتخلف عنها تبرأ منه ذمة المسلمين، وتنقطع الصلة بينه وبينهم، إلاّ أنّ القرآن الكريم هنا لم يسجّل قانوناً مطرداً، وإنما قانوناً في حالة خاصة أوجب فيها الشارع الكريم الهجرة.

يؤيد ما نقول أنّ الآية الكريمة لا تفيد فقط انّ الهجرة شرط في المواطنة، وفي ولاية المسلمين للمهاجر، وإنما تفيد أنّ الهجرة إلىٰ دار الإسلام واجبة ولا يجوز لأحد أن يتخلف عنها، ومن المعلوم

---

(١) الأنفال: الآية ٧٢.

(٢) أبو الأعلىٰ المودودي (تدوين الدستور الإسلامي): ص ٥٦ ـ ٥٧.

ان هذا الحكم ليس عاماً، فلا أحد يستطيع أن يقول اليوم مثلاً إنّ علىٰ كل المسلمين في العالم الهجرة إلىٰ دار الإسلام واتخاذها وطناً لهم.

ودليل آخر علىٰ ما نقول أنّ الآية الكريمة لا تفيد مجرد توقف المواطنة علىٰ الهجرة وسكنىٰ دار الإسلام ـ كما يستظهر المودودي ـ أنما تفيد قطع كل الروابط مع الذين لا يهاجرون حتىٰ روابط الولاء والولاية، وبالتأكيد فإن هذا الحكم لا يقبله أحد كقانون عام يحكم المسلمين في كل زمان ومكان، ومهما كانت الظروف. فهل مقبول أنّ المسلم الذي لا يهاجر إلىٰ دار الإسلام في زماننا مثلاً، أو حتىٰ أيام الدولة الإسلامية ـ ما عدا العهد الأول من هجرة رسول اللّه (ﷺ) إلىٰ المدينة حيث كانت الهجرة واجبة ـ تنقطع معه كل الروابط حتىٰ روابط الود والولاء والتعاطف؟

والحقيقة أن الآية الكريمة أفادت ثلاثة أحكام خاصة وفي ظرف معيّن.

حكمت فيها بما يلي: بوجوب الهجرة أولاً وبسقوط المواطنة عن غير المهاجرين ثانياً، وبالقطيعة التامة بينهم وبين المسلمين ثالثاً.

وهذه الأحكام الثلاثة لا يمكن الالتزام بها كقاعدة عامة، ولم يدَّعِ بها أحد في غير زمن الهجرة في عهد رسول اللّه (ﷺ).

الرأي الثاني:

أما نحن فنستطيع أن نبدي وجهة النظر التالية[1]:

---

(١) نلفت القارىء إلىٰ أنها لا تزيد علىٰ أن تكون وجهة نظر اجتهادية مستفادة من بعض النصوص الشرعية، ولا نعتبرها حكماً إسلامياً قاطعاً.

إن شروطاً ثلاثة معتبرة في المواطن:

الشرط الأول: الإسلام، فمن لم يكن مسلماً فهو أجنبي لا يستحق حقوق المواطن.

الشرط الثاني: بالنسبة للمسلمين خارج حدود الدولة الإسلامية، والذين لا يعتبر البلد الإسلامي وطناً لهم لا فعلاً ولا بالأصل، يشترط من أجل أن يكونوا مواطنين في الدولة الإسلامية ولهم حق المساهمة في الحكم، كما حق الحماية اللازمة المطلقة، أن تقبلهم الدولة الإسلامية وتمنحهم صفة المواطنة.

ومعنىٰ ذلك أنّ المواطنة ـ بالنسبة لهؤلاء الخارجين عن حدود الدولة الإسلامية ـ تعتبر منحةً من الدولة، تستطيع أن تعطيها وأن لا تعطيها.

فالذين هاجروا إلىٰ الدولة الإسلامية، وهم من المسلمين أيضاً، أمام الدولة الإسلامية خيار من أحد خيارين: أن تقبلهم كمواطنين وتمنحهم صفة المواطنة، ويكون لهم كل حقوق المواطنة وامتيازاتها، وبإمكانها أن لا تقبلهم، ولا تمنحهم صفة المواطنة، وبالتالي فليس لهم حق المساهمة ولا حق الحماية المطلقة.

صحيح أنّ الدولة الإسلامية مسؤولة عن حماية جميع المسلمين، بل جميع المظلومين في العالم، إلاّ أنّ هذه الحماية تستطيع الدولة الإسلامية أن تعتذر عنها حينما لا يكون من مقدورها ذلك وحسب ظروف ومصالح واتفاقات سياسية بالنسبة إلىٰ غير المواطنين فقط، فهي إذن ليست حماية مطلقة لازمة، بخلاف الحماية التي يستحقها المواطنون فإن الدولة الإسلامية ملزمة ولا تستطيع التنكر لها باتفاق سياسي أو معاهدة، مهما كانت الظروف، ومهما كانت القدرات. نعم إذا كانت عاجزة عن حمايتهم فإن المسؤولية ستسقط عنها

للعجز، كما تسقط كل التكاليف والإلزامات عند العجز.

ومن التاريخ الإسلامي في عهد رسول اللّه (ﷺ) نملك شاهداً علىٰ هذا الشرط في الاتفاق الذي جرىٰ بين رسول اللّه (ﷺ) وبين قريش في صلح الحديبية، فقد ذكر في كتاب الصلح: ﴿أنه من أتىٰ رسول اللّه (ﷺ) من قريش بغير إذن وليِّهِ ردّه عليهم ومن جاء قريشاً ممن مع رسول اللّه (ﷺ) لم ترده عليه...﴾.

وفي الوقت الذي وقَّع الرسول (ﷺ) علىٰ هذا الاتفاق، قَدِم (أبو جندل بن سهيل) هارباً من أبيه إلىٰ رسول اللّه (ﷺ).

فلما رأىٰ سهيل ـ وكان هو طرف الاتفاق مع رسول اللّه (ﷺ) في الصلح ـ أبا جندل، قام إليه فضرب وجهه... فقال:

يا محمد قد لَجَّت القضية بيني وبينك قبل أن يأتيك هذا.

قال: صدقت.

فجعل ينتره بلببه، ويجرُّه ليردَّه إلىٰ قريش.

وجعل أبو جندل يصرخ بأعلىٰ صوته: يا معشر المسلمين، أُردّ إلىٰ المشركين يفتنوني في ديني.

فقال رسول اللّه (ﷺ): ﴿يا أبا جندل، احتسب، فإن اللّه جاعل لك ولمن معك من المستضعفين فرجاً ومخرجاً، إنا قد عقدنا بيننا وبين القوم عقداً وصلحاً... وإنا لا نغدر بهم﴾[1].

فالقصة واضحة في الدلالة علىٰ أن الدولة الإسلامية بالخيار في احتضان الوافدين إليها أو عدم احتضانهم حسب ما يقدّره ولي الأمر من مصالح سياسية. وبطريق أولىٰ تكون الدولة الإسلامية بنفس

---

(١) انظر (تاريخ الطبري): الجزء الثاني، ص ٦٣٤ ـ ٦٣٦.

الخيار بالنسبة للمسلمين في خارج حدودها فهي مسؤولة عن حمايتهم وتأمين معيشتهم إلاّ انها تستطيع أن تعتذر عن ذلك مؤقتاً حينما لا يتاح لها ذلك.

الشرط الثالث: بالنسبة للمسلمين داخل حدود الدولة الإسلامية، يشترط فيهم ـ من أجل أن تكون لهم حقوق المواطن ـ إطاعة الإمام. وعدم الخروج عليه. أما الخارجون علىٰ إمام زمانهم فإنهم أجانب عن الدولة الإسلامية لا يتمتعون بشيء من امتيازات المواطن، بل تجب مطاردتهم ومحاربتهم.

بهذا الصدد نتذكر ما كتبه أمير المؤمنين (ع) للخوارج في قوله:

﴿كونوا حيث شئتم، وبيننا وبينكم أن لا تسكبوا دماً حراماً، ولا تقطعوا سبيلاً، ولا تظلموا أحداً فإن فعلتم نبذت إليكم الحرب﴾.

الواجبات والامتيازات:

تجب علىٰ المواطن المسلم كل الواجبات في الإسلام، بما في ذلك الولاء للدولة الإسلامية، والدفاع عنها، وبما في ذلك التكافل الاجتماعي، والمساهمة في خدمة المجتمع الإسلامي.

وهذه الواجبات لا تخص المواطن المقيم علىٰ أرض الدولة الإسلامية فحسب، إنما تشمل كل مسلم في داخل البلد الإسلامي أو خارجه.

كما يتمتع المواطن بحق المساهمة في الحكم بمختلف الطرق والأشكال أيضاً.

ولكن هل يستطيع المواطن المسلم في خارج الدولة الإسلامية أن يمارس هذا الحق؟

نظرياً يتمتع بكامل حقه فإن الحقوق السياسية للمسلم لا تختص

بالمقيم في البلد الإسلامي إلاّ أن ممارسة هذا الحق من قبل المسلمين في خارج الدولة الإسلامية يخضع لطبيعة الأوضاع الحاكمة ومدىٰ سماحها بممارسة هذا الحق.

وفيما عدا هذا الحق فإن المواطن المسلم يتمتع بحماية الدولة الإسلامية له في الجانب الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والصحي.

وهنا نودُّ أن نشير إلىٰ أروع نص للإمام علي (ع) يجمع باختصار حقوق المواطن وواجباته في عين الوقت.

قال (ع):

﴿أيها الناس، إنَّ لي عليكم حقاً، ولكم عليَّ حقاً.

فأما حقكم عليّ: فالنصيحة لكم، وتوفير فيئكم عليكم، وتعليمكم كيلا تجهلوا، وتأديبكم كيما تعلموا.

وأما حقي عليكم: فالوفاء بالبيعة، والنصيحة في المشهد والمغيب، والإجابة حين أدعوكم، والطاعة حين آمركم﴾[1].

ويتحدّث الإمام علي بن الحسين (ع) عن واجبات الفرد تجاه المجتمع فيقول:

﴿وأما حق أهل ملتك عامة، فإضمار السلامة، ونشر جناح الرحمة، والرفق بمسيئهم، وتأليفهم، واستصلاحهم، وشكر محسنهم إلىٰ نفسه وإليك...

فَعمَّهم جميعاً بدعوتك، وانصرهم جميعاً بنصرتك، وأنزلهم جميعاً منك منازلهم، كبيرهم بمنزلة الوالد، وصغيرهم بمنزلة الولد،

---

(١) نهج البلاغة: الجزء الأول، الخطبة ٣٤.

وأوسطهم بمنزلة الأخ، فمن أتاك تعاهدته بلطف ورحمة، وصل أخاك بما يجب للأخ على أخيه...﴾[1].

رعايا غير مواطنين:

رعايا الدولة الإسلامية، والذين يعيشون داخل حدودها السياسية على قسمين: رعايا مواطنون، وهم المسلمون.

رعايا غير مواطنين وهم غير المسلمين من أهل الكتاب[2] الذين يصطلح عليهم إسلامياً بأهل الذمة، وهو اصطلاح يقصد به أهل الكتاب الذين تعاهدوا مع الدولة الإسلامية على أن يسكنوا داخل حدودها بالشروط التي يتفقون عليها. هؤلاء المعاهدون رعايا تحتضنهم الدولة الإسلامية، وتوفر لهم كامل حقوقهم، إلاّ أنهم لا يساهمون في حكومة الدولة الإسلامية، وبهذا يختلفون عن المسلمين المواطنين.

أما حماية الدولة الإسلامية فإنها ثابتة لهم، على السواء مع المواطنين المسلمين، طالما كانت شروط الذمة التي تعاهدوا عليها محفوظة.

إنّ الدستور الذي وضعه الرسول الأكرم (ﷺ) بين المهاجرين والأنصار، والذي عاهد فيه اليهود، يُفصح لنا عن انقسام رعايا الدولة الإسلامية إلى قسمين مواطنين وغير مواطنين، القسم الأول هم المسلمون، والقسم الثاني هم أهل الذمة.

فقد كتب (ﷺ):

---

(١) رسالة الحقوق: انظر تحف العقول.

(٢) أهل الكتاب في المصطلح الفقهي هم أتباع الأديان الإلهيّة الأخرى.

﴿هذا كتاب من محمد النبي (ﷺ) بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم فلحق بهم، وجاهد معهم، إنهم أُمة واحدةٌ من دون الناس﴾.

﴿وإنّ المؤمنين المتقين علىٰ من بَغىٰ منهم أو ابتغىٰ دسيسة ظلم، أو إثم أو عدوان، أو فساد بين المؤمنين، وإن أيديهم عليه جميعاً ولو كان ولد أحدهم﴾.

﴿ولا يقتل مؤمن مؤمناً علىٰ كافر، ولا ينصر كافراً علىٰ مؤمن﴾.

﴿وإن ذمة اللّه واحدة، يجير عليهم أدناهم، وإن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس﴾.

يفيد هذا التصريح أن كل فرد مسلم في الأمة الإسلامية هو عضوٌ فيها.

وحسب الاصطلاح الحديث هو واحد من مواطنيها ـ بشروط المواطنة التي سبقت الاشارة إليها ـ له كل حقوق المواطن، كما عليه واجباته، ثم يتعرض الرسول (ﷺ) إلىٰ القسم الثاني من رعايا الدولة الإسلامية، فيقول:

﴿وإنه من تبعنا من يهود فأن له النصر والأسوة، غير مظلومين ولا متناصرين عليهم﴾.

﴿وإن علىٰ اليهود نفقتهم، وعلىٰ المسلمين نفقتهم﴾.

وأن بينهم النصر علىٰ من حارب أهل هذه الصحيفة، وإن بينهم النصح، والنصيحة، والبردون الإثم﴾[1].

---

(١) انظر السيرة النبوية لابن هشام ـ والبداية والنهاية لابن كثير.

أحكام أهل الذمة:[1]

يختص أهل الذمة بمجموعة أحكام نذكر منها ما يلي:

١ ـ لا يكون اهل الذمة إلاّ من أهل الكتاب، أما المشركون والكفرة فلا ذمة لهم مع الإسلام. ففي الحديث عن الإمام الصادق (ع) أنّ رسول اللّه (ﷺ) كتب إلىٰ أهل مكة:

﴿أسلموا وإلاّ نابذتكم بحرب فكتبوا إلىٰ النبي (ﷺ): أن خذ منّا الجزية، ودعنا علىٰ عبادة الأوثان. فكتب اليهم النبي (ﷺ): أني لست آخذ الجزية إلاّ من أهل الكتاب...﴾[2].

وقد كان هذا الكتاب من رسول اللّه (ﷺ) للسنة الأولىٰ للهجرة.

٢ ـ دفع الجزية.

قال تعالىٰ:

﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ

---

(١) تعرّضت كتب الفقه الإسلامي إلىٰ هذا الموضوع ضمن (كتاب الجهاد) لدىٰ الحديث عن أحكام أهل الذمة، وقد ذكروا للذمة شروطاً ستة:

الأول: قبول الجزية.

الثاني: أن لا يفعلوا ما ينافي الأمان.

الثالث: أن لا يؤذوا المسلمين.

الرابع: أن لا يتظاهروا بالمناكير

الخامس: أن لا يحدثوا كنيسا.

السادس: أن تجري عليهم أحكام المسلمين.

أُنظر: شرائع الإسلام ـ المحقق المحلّي.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١١، الباب ٤٩ من أبواب الجهاد.

﴿مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُه وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَق مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجزيَة عَن يَدٍ وَهُم صَاغِرُون﴾[1].

وليس للجزية قدر محدّد، وإنما الخيرة في تحديدها للإمام، ففي الحديث عن الإمام الصادق (ع) حين سئل عن الجزية قال:

﴿ذلك إلىٰ الإمام يأخذ من كل إنسان منهم ما شاء علىٰ قدر ماله، وما يطيق...﴾[2].

٣ ـ يبقىٰ أهل الذمة علىٰ دينهم، ويمارسون أعمالهم بحرية كاملة عدا ما يؤثر منها علىٰ البيئة الإسلامية.

ومن هنا فإنهم يُمنعون عن التبشير لدينهم، وتحريف عقيدة المسلمين رغم أنهم يمارسون طقوسهم الدينية بكل حرية وعلن.

كما أنهم يمنعون من المجاهرة بالمحرمات التي تلوث البيئة الإسلامية.

وفي الحديث عن الإمام الصادق (ع):

﴿إنّ رسول اللّه (ﷺ) قبل الجزية من أهل الذمة علىٰ أن لا يأكلوا الربا، ولا يأكلوا لحم الخنزير، ولا ينكحوا الأخوات ولا بنات الأخ، ولا بنات الأخت، فمن فعل ذلك منهم برئت منه ذمة اللّه وذمة رسوله (ﷺ)﴾.

وفي حديث آخر عنه (ع) أيضاً:

﴿إنما أعطىٰ رسول اللّه (ﷺ) الذمة، وقبل الجزية عن رؤوس أولئك بأعيانهم علىٰ أن لا يهوّدوا أولادهم، ولا ينصروا﴾[3].

---

(١) التوبة: الآية ٢٩.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٦٨ من كتاب الجهاد.

(٣) وسائل الشيعة: باب ٤٨، كتاب الجهاد.

٤ ـ موافقة الدولة الإسلامية.

وأخيراً يشترط في اعتبار الكتابي داخلاً في ذمة المسلمين موافقة الدولة الإسلامية وقبولها له، وهي حرة في القبول والرفض حسب ما تراه من الصالح العام. ومعنىٰ ذلك وفي ضوء الفقه الإسلامي أنّ الدولة الإسلامية يحق لها إجلاء غير المسلمين عن أرضها، باعتبارهم أجانب وليسوا مواطنين.

البحث السابع

الشَّعب وقواه السياسية ـ (الأحزاب وقوىٰ الضغط)

تعد ظاهرة الأحزاب السياسية من أوضح الظواهر التي حكمت المجتمع الحديث، ومن هنا فقد أخذت موقعها من أبحاث علم السياسة، بالرغم من أن الدراسات التي كتبت في هذا الشأن ما تزال قليلة.

وعلىٰ ذلك فإننا نعتقد أن البحث عن هذه الظاهرة هو من صميم موضوعات علم السياسة.

هذا وقد أضحت الأحزاب السياسية تعبّر عن أكثر من بُعد، فهي من ناحية طريق الشعب للتأثير علىٰ الحكومة، والإعراب عن رأيه السياسي في المسائل المختلفة، بل إنّ الأحزاب في المجتمع الغربي أضحت هي الطريق الوحيد المفتوح أمام الشعب للتعبير عن رأيه السياسي. وهي من ناحية ثانية طريق الحكومة في التأثير علىٰ الشعب وكسب ودِّه.

ومن هنا فإن بالإمكان تعريف الأحزاب علىٰ أساس أنها من قوىٰ الشعب. كما يصح تصنيفها علىٰ أساس أنها من قوىٰ الحكومة والدولة.

ومهما يكن الحال في هذا الشأن فإن بحثنا عن الأحزاب سوف يتناول الفقرات التالية:

١ ـ التعريف.

٢ ـ انواع الأحزاب.

٣ ـ النشأة.

٤ ـ عوامل النشوء.

٥ ـ الأحزاب في مختبر التقييم.

٦ ـ الأمة بدون أحزاب.

١ ـ التعريف:

الحزب في اللغة بمعنىٰ: «جماعة من الناس يجمعهم رأي واحد علىٰ موقف واحد».

وفي اللغة كلمات مقاربة في المعنىٰ لكلمة الحزب وإن اختلفت عنها بالدقة مثل كلمة (جماعة) و (فرقة) و(جمعية) و (اتحاد) و(طائفة) و(حفل) وغير ذلك، إلاّ أنها جميعاً لا تكاد تعطي المداليل المعطاة من كلمة الحزب.

فنحن في التعريف اللغوي السابق نجد مفردات ثلاثاً؛ إحداها: التجمع، وثانيتها: وحدة الرأي، وثالثتها: وحدة الموقف.

وعلىٰ ذلك فالجماعة التي تلتقي صدفةً لا علىٰ رأي واحد يجمعها ليست حزباً، إنما هي جماعة وفئة وطائفة وجمعية، كما انّ الجماعة التي تلتقي عند رأي واحد دون أن يوحّد موقفها العملي أيضاً ليست حزباً.

فالحزب في الاستعمال اللغوي أضيق من سائر المفردات الأخرىٰ. نعم قد يأتي الحزب بالمعنىٰ الواسع له أيضاً، وهو استعمال قليل.

وعلىٰ ذلك نستطيع القول إنّ الحزب في اللغة يأتي بمعنيين

أحدهما أوسع من الآخر الآ انّ الاستعمال بالمعنىٰ الضيق الخاص هو الاستعمال الشائع.

الحزب في الاستعمال القرآني:

وبهذا المعنىٰ الخاص جاءت كلمة الحزب في الاستعمال القرآني، فقد وردت حيثما وردت في القرآن الكريم للتدليل علىٰ الجماعة ذات الرأي والموقف الواحد حقاً كان أو باطلاً. وفيما يلي نقرأ نموذجاً من الآيات الكريمة التي وردت فيها كلمة حزب:

قال تعالىٰ:

﴿ وَمَنْ يَتَوَلَّ ٱللّهَ وَرَسُولَه وَالَّذِينَ آمَنُوا فإِنَّ حِزْبَ ٱللّه هُمُ الْغَالِبُون﴾[1].

﴿لاَ تَجِدُ قَوْماً يُؤمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوم الآخِرِ يُوادُّونَ مَنْ حادَّ ٱللّه وَرَسُولَهُ. . . اولـئـكَ حِـزبُ ٱلـلّـه ألاَ إنَّ حِـزبَ ٱلـلّـهِ هُـمُ الْمُفْلِحُون﴾[2].

﴿وَان هَذِهِ أُمَّتِكُمْ أُمَّة وَاحِدَةَ وَأنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ. . . فَتقطعُوا أمْرَهُمْ بَيْنهم زُبُراً كُلُّ حِزْبِ بِمَا لَدَيهِمْ فَرِحُون﴾[3].

﴿كَذَّبَتْ قَبْلهم قَومُ نُوح وَالأَحْزَابُ مِنْ بَعْدِهِمْ وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ﴾[4].

---

(١) المائدة: الآية ٥٦.

(٢) المجادلة: الآية ٢٢.

(٣) المؤمنون: الآيات ٥٢ و ٥٣.

(٤) غافر: الآية ٥.

﴿إستحوذ عليهم الشيطان فأنساهم ذكر الله أولئك حزب الشيطان إلا إن حزب الشيطان هم الخاسرون﴾[1].

﴿إنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُواً إنَّما يَدْعُو حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾[2].

﴿وَلاَ تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ... مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينهم وَكَانُوا شِيَعاً كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾[3].

﴿فَضَرَبْنَا عَلَىٰ آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِين عَدَداً. ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَدَاً﴾[4].

إنَّ الحزب في جميع هذه الاستعمالات القرآنية لم يخل من الدلالة علىٰ الرأي والموقف الذي يجمع أبناء الحزب الواحد.

الحزب في المصطلح السياسي:

لا شك أن الظاهرة الحزبية (التنظيم السياسي) قد أخذت شكلاً جديداً في العصر الحديث غير ما كانت عليه الجماعات السياسية في عصر ما قبل النهضة.

فلم يعد (الحزب) مجرد اجتماع علىٰ رأي وموقف، إنما شهدت الكلمة مدلولات إضافية أخرىٰ اقترنت بها حتىٰ ليمكن القول إنّ (الحزب) وفقاً لتلك المدلولات الجديدة هو ظاهرة مستحدثة كما يتفق علىٰ ذلك علماء السياسة.

---

(١) المجادلة: الآيات ١٨ و ١٩.

(٢) فاطر: الآيات ٥ و ٦.

(٣) الروم: الآية ٣١ و ٣٢.

(٤) الكهف: الآيات ١١ و ١٢.

فلننظر إذن ما هو المدلول الجديد للحزب في ضوء التعريفات التي سجّلها علماء السياسة للحزب.

التعريف الديمقراطي:

وهنا نورد عدة تعريفات جاءت علىٰ لسان علماء السياسة الغربيين[1].

١ ـ التعريف الذي أورده فرانسوا غوجيل:

﴿الحزب عبارة عن تجمُّع منظّم يهدف للمشاركة في الحياة السياسية بقصد الاستيلاء كلياً أو جزئياً علىٰ السلطة﴾.

٢ ـ التعريف الذي أورده هـ. كلسن:

﴿الحزب عبارة عن تشكيل يضم رجالاً لهم نفس الرأي بهدف تأمين تأثير حقيقي لهم علىٰ إدارة الشؤون العامة﴾.

٣ ـ التعريف الذي أورده فرانسوا بوردو:

﴿الحزب هو كل تجمع لأفراد يبشرون بنفس الأفكار السياسية ويسعون لجعلها تتغلب من خلال مؤازرة أكبر عدد ممكن من المواطنين لها للاستيلاء علىٰ السلطة أو علىٰ الأقل للتأثير علىٰ قراراتها﴾.

٤ ـ التعريف الذي أورده موريس دوفرجيه:

﴿الحزب عبارة عن تجمع مواطنين متحدين حول نفس النظام والانضباط﴾.

٥ ـ التعريف الذي أورده أُوستن رني:

---

(١) راجع المصادر المشار إليها في هوامش هذا البحث.

﴿الحزب عبارة عن جماعة منظمة ذات استقلال ذاتي تقوم بتعيين مرشحيها، وتخوض المعارك الانتخابية علىٰ أمل الحصول علىٰ المناصب الحكومية والهيمنة علىٰ خطط الحكومة﴾.

ويستخلص من مجموع التعاريف السابقة انّ الحزب في المصطلح السياسي الغربي الحديث عبارة عن: ﴿جماعة من الناس لهم تنظيم معين يجمعهم هدف الوصول أو المشاركة في السلطة ويعتمدون علىٰ دعم الشعب﴾.

أركان الحزب:

ومن هنا ووفقاً لهوية الحزب في ضوء الديمقراطية الغربية الحديثة فإن هناك مجموعة أركان يجب أن يحتوي عليها الحزب.

الركن الأول:

التنظيم الخاص المألوف لدىٰ الأحزاب والذي يفترض فيه أنَّ هناك قيادة مركزية للحزب وقاعدة، ويتم اتصال القاعدة بالقيادة وفقاً لنظام الخلايا كما يتم تعيين أفراد القيادة من خلال انتخاب القاعدة.

كما يفترض في التنظيم السياسي للحزب أن هناك منهجاً ثقافياً وإعلامياً خاصاً لأبناء الحزب، وهناك مهام يحددها الحزب يتعين علىٰ الأعضاء الالتزام بها.

هذا التنظيم الخاص بكل صوره ومركباته يشكل الركن الأول في الحزب فلا يكون التجمع حزباً سياسياً ما لم يلتزم بمنهج التنظيم الحزبي، والحقيقة أنّ ميزة التنظيم الحزبي هي التي ميزته عن سائر التجمعات السياسية التي كانت عبر التاريخ السياسي للإنسان في كل أصقاع الأرض إلاّ أنها لم تشهد هذا النوع المستحدث من التنظيم.

الركن الثاني:

هدف المشاركة في الحكم، فالحزب ليس تجمعاً خيرياً، أو ثقافياً، أو تجارياً أو دينياً، إنما هو تجمع سياسي، ومن أجل أن يكون كذلك كان هدف الوصول إلىٰ السلطة والمشاركة في الحكم كلاً أو بعضاً هو الركن الثاني للحزب والميزة الأخرىٰ التي تفصله عن سائر التجمعات.

الركن الثالث:

الديمومة؛ فالحزب السياسي ليس عملاً مؤقتاً ارتجالياً فقد يكون هناك تنظيم ما، لتجمع ما، بهدف انجاز مسيرة جماهيرية أو اضراب سياسي. وينتهي هذا التنظيم بانتهاء الوقت المحدد للعمل فمثل هذا التجمع السياسي لا يعتبر حزباً.

إن خاصية الحزب هي ديمومية التجمع ذي التنظيم حتىٰ الوصول إلىٰ المشاركة في الحكم وقد يستمر بعد ذلك وقد لا يستمر.

هذه هي والاركان الرئيسية في الحزب. بيد أن بعض الباحثين[١] أضاف ركنين آخرين هما:

الركن الرابع:

دعم الجمهور؛ فالأحزاب تسعىٰ لتحقيق اهدافها، والوصول إلىٰ السلطة من خلال تأييد القاعدة الشعبية لها خاصة في عملية الانتخابات. ومن هنا فقد اعتبرت مسألة الاعتماد علىٰ الجمهور في نجاح الحزب منهجاً أساسياً وركناً للحزب وفق الصيغة الديمقراطية، ومن دون ذلك فإن الحزب يتحول إلىٰ منظمة عسكرية، أو عصابة بوليسية.

---

(١) ﴿بالومبرا﴾ و ﴿وواينر﴾ في كتاب ﴿الأحزاب السياسية وسياسة التوسع﴾.

الركن الخامس:

قيادية التنظيم؛ بل اللازم ليصبح التجمع المنظم حزباً أن يكون التنظيم هو روح الحزب الذي يبقىٰ ببقائها ويموت بموتها، وبعبارة أخرىٰ أن تكون الرابطة التي تشد الأعضاء بعضهم إلىٰ بعض، وتمسك بولائهم هي رابطة التنظيم والولاء للتنظيم.

ويذكر هذا الركن عادة للإشارة إلىٰ الحالات التي يرتبط فيها الأفراد بنفس القائد والمؤسس للحزب ويكون هو جوهر الحزب وروحه بحيث يموت الحزب بموته، فمثل هذا النمط من التنظيم وإن أطلق عليه كلمة حزب إلاّ أنه في الواقع وطبقاً لمقاييس الديمقراطية لا يعتبر حزباً، بل هو تجمع خاضع لفرد، وعادة ما يحاول الزعماء الديكتاتوريون إنشاء أحزاب لضمان سيطرتهم وتشديد قبضتهم علىٰ الشعب دون أن يكون لذلك الحزب والأعضاء المنتمين إليه أية صلاحيات حقيقية سوىٰ الخضوع والطاعة والأداتية.

التعريف الشيوعي:

لقد قدّم لينين تعريفاً جديداً للحزب:

حين قال: ﴿الحزب هو منظمة تتألف من ثوريين محترفين يقودها زعماء سياسيون حقيقيون للشعب كلّه﴾.

وقد كان لينين ﴿أول من أكد علىٰ ضرورة الحزب في عملية الثورة، وكانت هذه هي المقولة التي أضافها في الفكر الماركسي.

إنّ هذا التعريف قياساً إلىٰ التعريف الغربي الديمقراطي للحزب يمتاز بثلاث إضافات:

١ ـ الاحتراف.

٢ ـ الثورية.

٣ ـ التعبير الحقيقي عن الشعب.

ففي الإضافة الأولىٰ يرىٰ لينين أن أعضاء الحزب يجب أن يتفرغوا للعمل الحزبي. ولا يمكن لمن يريد أن يكون فعالاً في خط الثورة، ونشيطاً في العمل الحزبي أن يحتفظ بدوره في العمل أو المزرعة كعامل وفلاح، أو في أي ميدان آخر للعمل المهني.

أما الإضافة الثانية فهي تنبع من النظرية الماركسية التي ترىٰ أَن التكامل الاجتماعي لا يتم إلاّ من خلال عمله ثورة. ولما كان الحزب هو طليعة التحرك التكاملي، وعلىٰ أكتافه تقع مهمات التغيير الاجتماعي كان لا بد أن يكون الحزب منظمة ثورية وأعضاؤه ثوريين.

أما في الاضافة الثالثة فالماركسية ترىٰ أَن عمليات الانتخاب وسائر المظاهر الغربية للديمقراطية لا تعبر عن ديمقراطية حقيقية، ولا الشعب قادر علىٰ ممارسة حقه السياسي في ضوء السبل الغربية للديمقراطية، بل إنّ ما يجري في الغرب هو مظاهر حرية تضمر في داخلها منتهىٰ القمع والاستعباد وسلب الحريات، ومن هنا فالماركسية تدعو إلىٰ تمثيل حقيقي للشعب، وتفترض أنّ الحزب من خلال طليعيته ووعيه المتقدم، ومن خلال تسلطه وديكتاتوريته هو الذي يمثل الشعب تمثيلاً حقيقياً.

ومهما تكن قيمة هذه الإضافات من الناحية العلمية فإن نقاطاً مهمة من الاشتراك مع التعاريف الغربية السابقة تبقىٰ محفوظة في تعريف لينين للحزب، فأصل التنظيم، وهدف المشاركة في السلطة أو الانفراد بها والديمومة في العمل كلها محفوظة في الحزب حسب التعريف اللينيني له.

٢ ـ أنواع الأحزاب:

ليست الأحزاب جميعها علىٰ خط واحد، فهي تختلف علىٰ أساس طبيعة أهدافها، أو كيفية اختيارها لأعضائها، أو مدىٰ امتدادها في القوميات المختلفة، أو الطبقات المختلفة، وعلىٰ أساس ذلك فقد انقسمت الأحزاب إلى عدة أنواع نذكر منها:

أ ـ أحزاب النخبة وأحزاب الجمهور:

لا تهتم بعض الأحزاب بعدد المنتمين إليها، بل تسعىٰ لانتخاب عدة قليلة ذوي كفاءات عالية في الميادين السياسية أو المؤثرة في عالم السياسة وتقتصر عليهم. ويعتمد هذا النهج علىٰ أساس أنّ النخبة هي القادرة علىٰ التأثير بالرأي العام دونما حاجة لفتح باب العضوية لسائر الأفراد. ومثل هذه الأحزاب يصطلح عليها بـ(أحزاب النخبة).

بينما تسعىٰ أحزاب أخرىٰ لزيادة عدد المنتسبين إليها من ذوي الكفاءات ومن عامة الناس أيضاً بأمل كسب مزيد من الأصوات وضمان ذلك من خلال العضوية للحزب، وتسمىٰ مثل هذه الأحزاب بـ(أحزاب الجمهور).

ب ـ الأحزاب الرساليّة والأحزاب الانتهازية:

بعض الأحزاب تحاول أن تعتمد نهجاً سياسياً أو اقتصادياً أو ثقافياً معيناً لا تحيد عنه مهما استطاعت. وتسعىٰ جاهدة لالتزام نهجها حرفياً وتلك هي التي يصطلح عليها بالأحزاب الرساليّة، بينما تكتفي أحزاب أخرىٰ بالأهداف العامة من قبيل رفع المستوىٰ المعيشي، أو الحياة الحرة أو غير ذلك، ولا تتحرج من أجل الوصول إلىٰ موضع المشاركة في الحكم وتحقيق أهدافها المعلنة عن

استخدام السبل والمواقف السياسية والاقتصادية والثقافية المختلفة وحتىٰ المتناقضة تمشياً مع ما تفرضه المرحلة أو مع ما هو أوفق للرأي العام من أجل اكتساب رأيه. هذه الأحزاب هي التي يطلق عليها أحزاب المساومة أو الأحزاب الانتهازية.

ج ـ الأحزاب القومية والأحزاب الأممية:

تقصر بعض الأحزاب نفسها علىٰ حدود قومية معينة فهي لا تسعىٰ للامتداد وراءها، وقد يكون ذلك مبنياً على أساس محدودية القدرة علىٰ التحرك لا علىٰ أساس محدودية الأطروحة الفكرية أو السياسية، وأخرىٰ يكون مبيناً علىٰ أساس الإيمان بفكرة التفوق العرقي(القومي) ورفض أية عملية اختلاط مع القوميات الأخرىٰ. إن هذا النمط من الأحزاب هو الذي يطلق عليه (الأحزاب القومية) بينما يطلق علىٰ الأحزاب التي لا تحصر نفسها في أُطُر قومية محددة بـ(الأحزاب الأمميّة).

د ـ الأحزاب الدينية والأحزاب العلمانية:

الأحزاب الدينية هي التي تؤمن بالتداخل بين الدين والسياسة وتدعو إلىٰ حكومة الدين في سائر مجالات الحياة بما في ذلك السلطة.

أما الأحزاب العلمانية فهي التي ترفض الطرح الديني في مجال الحكم والسياسة وتؤمن بضرورة قيام حكم على أساس من الخبرة البشرية بعيداً عن التشريع الإلٰهي.

ولا تتفق الأحزاب العلمانية في الصياغة التي تقدمها لنظام الحكم، إنما تتفق في نقطة واحدة وهي فصل الدين عن السياسة، وقد تصل إلىٰ حد محاربة الدين بالمرة في سائر المجالات الأخرىٰ.

وتكاد الأحزاب الدينية تنحصر في الأحزاب الإسلامية، من حيث أنّ الواقع الموروث للأديان الأخرىٰ لا يقدم أطروحة حكم للمجتمع وإنما اقتصر علىٰ بعض التعاليم الشخصية والأخلاقية ومن هنا أصبح من الصعب وجود حزب ديني سياسي (غير إسلامي) يدعو إلىٰ تحكيم الأطروحة الدينية في مجال الحكم والسلطة، بخلاف واقع الدين الإسلامي ووضوح نظريته في الحكم والسياسة، ومن هنا فقد وجدت أحزاب إسلامية سياسية بما تعنيه كلمة الحزب من مدلول.

٣ ـ نشأة الأحزاب:

يتفق الباحثون في علم السياسة علىٰ أن الأحزاب السياسة ظاهرة حديثة النشأة، فلم تأخذ الحركات الاجتماعية السياسية الإصلاحية والثورية شكل الحزب إلاّ في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي.

وربما تعتبر الدراسة التي كتبها موريس دوفرجيه في هذا الشأن هي أول وأهم دراسة حديثة، وقد اعتمدها الباحثون وجروا علىٰ منوالها خاصة فيما يتعلق بنشأة الأحزاب.

حيث يقول: ﴿يعود تاريخ الأحزاب الحقيقية إلىٰ قرن تقريباً، ففي سنة ١٨٥٠ لم يكن أي بلد في العالم يعرف الأحزاب السياسية بالمعنىٰ العصري للكلمة، فقد كان يوجد قديماً اختلافات في الآراء، ونوادٍ شعبية أو تكتلات فكرية، وكتل برلمانية، لكنها لم تكن أحزاباً بالمعنىٰ الصحيح، وفي سنة ١٩٥٠ أخذت هذه الأحزاب تظهر في غالبية الأمم المتحضرة في حين كانت الدول الأخرىٰ تجهد لتقليدها في ذلك﴾[١].

---

(١) الأحزاب السياسية ـ موريس دوفرجيه.

وقد يتوافق هذا الرأي مع ما ذهب إليه باحثون آخرون من أن أول بلورة لنظرية الحزب هي تلك التي ظهرت في كتابات لينين «ما العمل؟» ولم تكن الأطروحات والصيغ السياسية قبل ذلك إلاّ بدايات لميلاد نظرية الحزب، فحتىٰ البيان الشيوعي الصادر ١٨٤٨ في أوروبا لم يقدم عرضاً متكاملاً لنظرية الحزب[١].

ويفترض هؤلاء الباحثون جميعاً أن ولادة الأحزاب السياسية في أوروبا هي: «نتاج العملية التاريخية لتقدم الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية في المجتمعات الرأسمالية، فالحزب الثوري والديمقراطي والليبرالي والعلماني والبورجوازي والبروليتاري هو وجه من وجوه نمو وتفرع وتعدد الاتجاهات السياسية المعبرة عن مصالح وفئات وطبقات اجتماعية داخل تركيب المجتمعات الغربية الأوروبية»[٢].

كما يرىٰ هؤلاء الباحثون أنّ «الحديث عن نمط من الأحزاب العصرية والحديثة دون الحديث عن علاقة هذا النمط بالحزب الأوروبي وتكوّنه ونشأته وتطوّره حديث خرافة لا علاقة له بالتطور الفعلي للعملية التاريخية التي أنجبت الحزب وأخرجته إلىٰ أرض الواقع»[٣].

وإذا كانت الآراء السابقة في نشأة الأحزاب تعبِّر عن حقائق مفروغ عنها لدىٰ علماء السياسة فإن لدينا إضافتين:

الأولىٰ: إنّ نشأة الأحزاب في الوقت الذي ترافقت مع بدايات

---

(١) الحزب والسلطة الحديثة: وليد نويهض ـ مقال في مجلة الفكر العربي، العدد الثالث والعشرون.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

النهضة الحديثة في المجتمع الأوروبي، وكانت ولادة طبيعية للتقدم السياسي والاقتصادي في المجتمع الرأسمالي، إلاّ أنها رافقت ظاهرة اجتماعية ثانية هي ظاهرة سقوط الصيغ الكنسية التي كانت تستبد بالرأي والموقف السياسي وتربط الناس بها من خلال قناة الكنيسة، ورجل الدين، والمراسم الدينية المتعددة.

فلقد سار ركب النهضة الحديثة في المجال الاقتصادي والاجتماعي والسياسي جنباً إلىٰ جنب مع ظاهرة إفلاس الكنيسة وسقوط قلاعها وكان ذلك إيذاناً بولادة صيغ سياسية جديدة تربط أبناء المجتمع وتشملهم، وعلىٰ ذلك فانّا نعتقد أن من الخطأ اعتبار الأحزاب الأوروبية ولادة طبيعية لنضج سياسي في الأمة وتعبيراً عن حالة تكاملية شهدها المجتمع الأوروبي بعد أن نزع عنه ثوب الخمول والجهل والخرافات، إنما هي في معتقدنا تعبير طبيعي عن ذلك حينما أصرَّت الصياغات الدينية الحاكمة في أوروبا علىٰ تخلفها الفكري والأخلاقي والسياسي، وتحولت إلىٰ فئات مصلحية وديكتاتورية مستبدة ومتخلفة فكرياً وأخلاقياً.

لقد كان من الطبيعي جداً حينما تسقط تلك الصياغات أن تستبدل بصياغات أخرىٰ، وكان من الطبيعي جداً لأبناء المجتمع حينما انفلتوا من طوق الكنيسة والبابوات أن يبحثوا عن قلادة جديدة تتمكن من رسم علاقاتهم السياسية بشكل آخر.

إنَّ ما نريد أن ننتهي إليه في هذه الإضافة هو القول بأن الأحزاب السياسية هي وليدة عاملين اجتمعا معاً أحدهما: تقدم الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وثانيهما: إخفاق الصياغات الدينية التي كانت هي الماسك بأطراف المجتمع والقناة الوحيدة المفتوحة للتعبير عن الرأي السياسي.

الثانية: وتأسيساً علىٰ ذلك فإن الأحزاب في نشأتها التاريخية علمانية، بمعنىٰ قيامها علىٰ أساس رفض القيمومة الدينية علىٰ العمل السياسي والمطالبة بالفصل بين التشكيلات الدينية والتشكيلات السياسية.

الأحزاب هل هي ضرورة؟

واستمراراً في الحديث عن نشأة الأحزاب ننتقل إلىٰ الفكرة القائلة بأن الأحزاب السياسية ضرورة لا يمكن الاستغناء عنها في عملية الثورة أو في عملية السير التكاملي للمجتمع.

وقد كان أول من أعرب عن هذه الفكرة هو لينين حين قال:

﴿لا يمكن أن توجد أية حركة ثورية وطيدة بدون منظمة ثابتة تحافظ علىٰ استمرار الحركة﴾[١].

ويبني لينين تصوره السالف علىٰ عدة مصادرات:

الأولىٰ: إنّ الحزب وهو المنظمة الثورية المحترفة أكثر وعياً من الطبقة العمالية، بل هو عصارة ما في الطبقة من نضج منضماً إلىٰ النضج الناشئ من خلال عملية الاحتراف والتفرغ للعمل السياسي، ومن خلال التجارب التي تملكها قيادة الحزب والتي ليست هي بالضرورة من أبناء الطبقة العمّالية نفسها بل ربما تكون أو يجب أن تكون أحياناً من الطبقة البرجوازية أو نصف البرجوازية.

الثانية: إنّ الحزب ومن خلال التفرغ والوعي المضاف هو الذي يصعِّد من عملية الثورة، ويخطط لها ولا يمكن للعفوية وحدها أن تقود عملية التحول والثورة، فبالرغم من جبرية التاريخ وقانون

---

(١) ما العمل؟ (لينين)

التحولات الحتمية فيه، إلاّ أنّ ذلك لا يتحقق إلاّ من خلال مفاعل ثوري يقدح زناد الثورة ويوقد نارها وذلك هو الحزب الطليعي.

وبالرغم من أنّ عدداً من الفلاسفة الماركسيين قد وقفوا بشدة أمام هذا التصور اللينيني للحزب واعتبروه تجاوزاً علىٰ مبادىء الماركسية الحقة! إلاّ أنّ هذه الفلسفة الحزبية ظلّت هي الحاكمة والسائدة في المعسكر الشرقي منذ تأسيس الحكم الاشتراكي في الاتحاد السوفياتي علىٰ يد لينين، وحتىٰ عصرنا الحالي الذي شهدنا فيه هزيمة الفلسفة الماركسية بمجموعها وتهشم أضلاع الحزب الشيوعي.

أما الديمقراطية الغربية فهي الأخرىٰ تميل إلىٰ الرؤية القائلة بضرورة الحزب، ولكن بينما كان لينين يرىٰ ضرورة الحزب لقيادة عملية الثورة والرقي بوعي الطبقة العمالية وتنظيم صفوفها ترىٰ الديمقراطية الغربية[1] ضرورة الحزب باعتباره النموذج الحقيقي للمارسة الديمقراطية، حيث لا ديمقراطية بدون أحزاب بل: «إنّ الأحزاب السياسية هي التي خلقت الديمقراطية، وأن الديمقراطية الحديثة لا يمكن التفكير فيها إلاّ بمفاهيم الأحزاب».

«أهم تمييز في الفلسفة السياسية الحديثة بين الديمقراطية والديكتاتورية يمكن أن نجده في مفاهيم السياسة الحزبية، وإذن فليست الأحزاب مجرد زعانف للحكومة الحديثة، وإنما هي منها مثل القلب، وتلعب فيها دوراً حاسماً وخلاقاً»[2].

ونستطيع أن نقدم صياغة أخرىٰ لضرورة الحزب في ضوء

---

(١) وجدير بالاشارة أننا إذ نذكر الديمقراطية الغربية فإنما نقصد الرأي السائد لدىٰ علماء السياسة الغربيين.

(٢) سياسة الحكم (اوستن رني): الجزء الثاني، نقلاً عن مصدر آخر.

الديمقراطية الغربية وفقاً للتحليل السابق بالقول: إن عملية التكامل السياسي لا تتم إلاّ من خلال الديمقراطية، والديمقراطية بدورها لا يمكن ممارستها إلاّ من خلال الأحزاب، فالأحزاب إذن ضرورة لتحقيق التكامل السياسي، بينما، كانت الماركسية اللينينية ترى أنّ الحزب ضرورة لصنع الثورة.

وفي مقابل وجهة النظر القائلة بضرورة الحزب وجدت وجهة نظر هي الأخرىٰ متشددة بالمقابل، وهي وجهة النظر القائلة بأن الأحزاب لا تمثل بالضرورة نضجاً ووعياً متكاملاً أكثر مما هو لدىٰ الجمهور، بل كثيراً ما تقف الأحزاب حاجزاً دون المبادرة العفوية الجماهيرية، بالإضافة إلىٰ ما تثيره الحالة الحزبية من روح مصلحية انتهازية لدىٰ المحترفين الحزبيين الأمر الذي يجر مسيرة المجتمع إلىٰ الوراء وليس إلىٰ الأمام.

ملاحظات ومناقشات:

ونحن بدورنا ومن وجهة نظر علمية لا نتفق مع مقولة ضرورة الحزب، ونسجل مجمل ملاحظاتنا علىٰ تلك المقولة بما يلي:

أولاً: إن قضية ﴿الحزب أكثر وعياً من الجمهور﴾ هي مصادرة تحتاج إلىٰ ما يبرهن علىٰ صحتها من واقع التجربة البشرية، في الوقت الذي لا نجد في مجمل مسيرة التحولات والثورات الكبرىٰ في العالم ما يؤيد ذلك.

فلقد كان الجمهور هو صاحب المبادرة في الثورة الفرنسية، كما كان هو صاحب المبادرة في الإطاحة بنظام القياصرة في روسيا، ولم يكن الحزب الاشتراكي الديمقراطي الروسي بقيادة لينين هو صاحب المبادرة في صنع الدولة الاشتراكية بمقدار ما كان شخص لينين هو بطل الثورة.

ومثل ذلك صحيح أيضاً في ثورة ماو، وكاسترو في الصين وكوبا. فالشواهد التاريخية في مجملها لا تدعم المقولة اللينينية السابقة وقد أصبح الأمر أكثر وضوحاً بعد الهزيمة الكبرى للفلسفة والسياسة الماركسية في المعسكر الشرقي والذي أكدت تخلف القيادات الحزبية عن وعي الجمهور.

ثانياً: إننا نقرر ﴿ووفقاً للفلسفة الدينية أيضاً في فهم حركة التاريخ﴾ أن التقدم نحو الكمال الاجتماعي وتنامي الرشد والوعي الأخلاقي والسياسي لدىٰ الأمة لا يستغني عن قيادة تكون هي الموجهة لحركة الجمهور والراسمة لمسيرته، ولا يمكن للعفوية وحدها أن تخطو إلىٰ نهاية الشوط في مسيرة التكامل وإن استطاعت أن تخطو بعض الخطوات في هذا المسير.

إلاّ أننا لا نعرف في شواهد التاريخ ما يؤكد ضرورة قيادة الحزب! أليس بالإمكان أن يكون الفرد هو تلك القيادة المطلوبة؟ بل أليس ذلك هو الواقع في كل التحولات الكبرىٰ والمهمة في التاريخ البشري؟

ومسألة أن يستعين الفرد القائد بحزب أو أي نمط آخر من التنظيم هي مسألة ثانية لسنا بصدد نفيها، فهي إن صحَّت تدلل علىٰ أن الحزب هو الفاعل بمقدار ما يكون أداة بيد القائد كما يكون الجيش أحياناً هو الأداة التي يستخدمها.

ثالثاً: وأما مقولة أن الديمقراطية هي السبيل للتكامل الاجتماعي، فهي ـ بعد رفضها تماماً من قبل الفلسفة الدينية[1] ـ تتهافت مع

---

(١) الفلسفة الدينية ترى أن التكامل الاجتماعي رهين بأمرين:
١ ـ التزام المنهج الإلٰهي. ٢ ـ التبعية للقيادة الدينية.
حيث قال تعالىٰ: ﴿وَإِنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلاَ تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفرقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ﴾. =

الواقع الذي انتهت إليه التجربة الديمقراطية في الحزب.

فالديمقراطية منذ أن ولدت في الغرب في مطلع القرن التاسع عشر وخلال ما يقرب من قرنين من الزمن لم تستطع أن تحقق التكامل الاجتماعي المنشود حتىٰ للشعوب الغربية نفسها فضلاً عن شعوب العالم المستعبَد والمستعمَر.

صحيح أنّ الغرب شهد تقدماً صناعياً وزراعياً وتجارياً وعلمياً، لكن من يستطيع ان يغمض جفنيه عن رؤية التهاوي والسقوط المعنوي لدىٰ الإنسان الغربي، أو يستطيع أن يصم اذنيه عن أنين البؤس واليأس من ألوان هذه الحضارة وبهارجها الذي تغلي به صدور الجيل المعاصر لأبناء الغرب.

ناهيك عمّا تدلل عليه عمليات طحن البشرية وذبحها من خلال أساليب الاستعباد لشعوب العالم الثالث أو عمليات التسابق في الافتراس بين مختلف الدول الاستكبارية، فمتىٰ كانت الديمقراطية هي السبيل للتكامل الاجتماعي أم متىٰ ستكون؟

رابعاً: كما أنّ مقولة ﴿الأحزاب هي الطريق الوحيد لممارسة الحرية السياسية﴾ مقولة قابلة لكثير من النقد والنقاش.

فنحن إذا تجاوزنا الإخفاق الذي شهدته هذه المقولة في معسكر الديمقراطية الغربي فضلاً عن الشرقي، وكيف تحوّلت الأحزاب السياسية إلىٰ أدوات تسيّرها رؤوس الأموال وأصحاب الشركات

= وقال تعالىٰ: ﴿وَإِنْ لَو اسْتَقَامُوا عَلَىٰ الطَّرِيقَة لأَسْقَيْنَاهُم مَاءً غَدقاً﴾.

إلىٰ آيات أخرىٰ ونصوص نبوية شريفة في هذا الشأن مثل حديث الثقلين عنه (ﷺ).
وقد عرضنا هذا الموضوع أكثر تفصيلاً في كتابنا (المذهب السياسي في الإسلام) فراجع.

التجارية! وكيف أخضعت جميعاً لتمارس الدور المرسوم لها مسبقاً في اللعبة والمخطط له من قبل أرباب السلطة الذي يتسترون وراء براقع هذه الأحزاب! وكيف أن الرأي العام وجد نفسه محاصراً بين حزبين أو ثلاثة هي في جميعها واحدة في المحتوىٰ مختلفة في المظاهر بل مختلفة في العبائر لا غير!!

وكيف أنّ الديمقراطية الغربية المعاصرة تبدو معادية للديمقراطية تماماً وديكتاتورية كأشد ما تكون الديكتاتورية حين تقول إنه لا حرية إلاّ بالحدود التي لا تؤثر علىٰ طبيعة النظام الديمقراطي الحاكم أما خارج ذلك فلا حرية أبداً!

نحن إذا تجاوزنا كل ذلك وعدنا إلىٰ النظرية من حيث هي لمناقشتها جاز لنا أن نتساءل عن هذا الحصر والاستفراد من أين جاء؟ وكيف أصبحت الأحزاب هي الطريق الوحيد لممارسة الحرية السياسية!؟

من الحق جداً القول بأن الأحزاب هي نافذة يعبِّر الشعب من خلالها عن رأيه. لكن أن تكون هي النافذة الوحيدة وما عداها لا نافذة ولا بوابة فذاك من المغالاة بالتجربة الغربية الحديثة والغرام بها بما لا تستحق.

إن نظام (المحاور الفردية) و (التجمعات اللاحزبية) يعتبر تجربة جديدة شهدها العالم في ظل نظام الجمهورية الإسلامية، واستطاع هذا النظام ان يحقق نجاحاً ليس بأقل من النجاح الذي حققه نظام الأحزاب في الغرب.

وبقطع النظر عن الشروط التي يخضع لها هذا النظام لأجل نجاحه، وبقطع النظر أيضاً عمّا تحيط به من ملابسات، وبالرغم من

جدة هذا الأسلوب في عصرنا الحديث إلاّ أنه من منظور البحث السياسي يستحق كثيراً من الدرس والتحليل سيما وقد أمكن له أن ينجح طوال تجربة مناسبة للغاية تجاوزت عشرة أعوام في أرض الجمهورية الإسلامية. ثم امتد ليقود الحركة الإسلامية الجماهيرية في سائر بقاع العالم ثم امتد أيضاً ليحدث هزة جديدة تداعب أوتار الشعوب العالمية، وتذكي حماسها، وتدفع بها في مسيرة موحدة كبرىٰ باتجاه كسر الأغلال الموضوعة عليها، واستنشاق نسيم الحرية لا من خلال نوافذ الأحزاب المصطنعة بل من خلال المباشرة والمبادرة الجماهيرية.

إن أقل ما تدعونا إليه هذه الظاهرة الجديدة هو الشك في المقولة الغربية واللينينية معاً والقائلة إنّ الحزب هو المعبّر الوحيد عن رأي الجمهور وهو النموذج الفريد للديمقراطية!!

الأحزاب السياسية في التاريخ الإسلامي:

متى شهد التاريخ الإسلامي ظاهرة الأحزاب السياسية؟ فقد تكون الظاهرة حديثة النشأة في المجتمع الغربي والأوروبي، ومن الطبيعي أن تختص نظرات الباحثين الغربيين بتلك المجتمعات غافلين أو متغافلين عن السير السياسي والتكامل الاجتماعي الذي شهده المجتمع الإسلامي خلال القرون الماضية، ولكننا من أجل تكوين دراسة واقعية وموضوعية مستوعبة لا بد أن ندرس تاريخ العمل الإسلامي لنجد ما إذا كان هذه الظاهرة ـ الأحزاب السياسية ـ حديثة النشأة فيه أم قديمة؟

وأول ما يطالعنا هو صيغة التحرك السياسي الذي قام به النبيّ

(ﷺ) فهل اعتمد (ﷺ) علىٰ صيغة التحرك الحزبي أم اعتمد صياغات أخرىٰ؟[1].

إننا من خلال مطالعة سريعة في منهج الرسول الأكرم (ﷺ) يمكن أن نضع أصابعنا علىٰ عدة خصائص في هذا المنهج:

اولاً: وحدة الجماعة الإسلامية، بالرغم من اختلاف الميول السياسية القائمة. فقد كان الرسول (ﷺ) يسعىٰ لأن تكون الأمة الإسلامية كتلة واحدة، ويتعامل معها علىٰ هذا الأساس، ولم يعط أية شرعية لانقسامات وأُطر داخلية، وإذا كان الرسول (ﷺ) قد تبنى بوضوح كتلة معينة وهي الكتلة الموالية لعلي (ع) فباعتبار ما تمثله هذه الكتلة من الولاء المطلق للإسلام والطاعة الكاملة لأوامر الرسول (ﷺ) وبعبارة ثانية أنها كانت تمثل الاستقامة والشرعية في التصورات والموقف والانسجام الكامل مع قيم الإسلام. وقد أراد الرسول (ﷺ) لهذا التوجه السياسي أن يكون هو توجه كل المسلمين كما ذكر ذلك (ص) في وصيته.

---

(١) ولا شك أنّ بحثنا هنا وهو بحث تاريخي وليس بصدد إعطاء أو سلب الشرعية عن صيغة التحرك الحزبي فذلك من شأن فقهاء الشريعة وأصحاب النظر والاجتهاد الفقهي.

ومن هذه الزاوية التاريخية نريد أن نطالع الأسلوب الذي مارسه نبي الإسلام (ﷺ) في إبلاغ الرسالة وإقامة الدولة، وتسيير المجتمع...

كما أننا يجب أن نضع تحت مجهر البحث كل الفترات السياسية التي عاشها (ﷺ) ومختلف الممارسات التي صدرت عنه (ﷺ). فيما قبل تأسيس الدولة وما بعدها، وفي ظروف الحرب والسلم، وفي مرحلة الدعوة السرية ومرحلة الدعوة العلنية، وفي الأقربين منه وفي الأبعدين، وفيما باشر به (ﷺ) أو ما أوصىٰ به، فإن رؤية شاملة لكل تلك المراحل وما استبطنتها من صيغ وممارسات سياسية من قبله (ﷺ)، يمكنها أن تعطينا صورة صحيحة وواقعية عن صيغة التحرك السياسي لدىٰ نبينا (ﷺ).

ثانياً: رابطة الدين، إن الرابطة الوحيدة التي منحها الرسول (ﷺ) الشرعية هي رابطة الدين، ولم يعترف بأية رابطة أخرىٰ، هذا بالرغم من أن الإسلام لا يتنكر للرابطة القبلية والأسرية، إلاّ أنّ هذه الرابطة أيضاً يجب أن تنصهر في الرابطة الأكبر والأوحد وهي رابطة الدين. إن كل رابطة أخرىٰ ما سوى الدين هي جاهلية.

وقد كانت هذه الرابطة هي المكوّن الأساسي للمجتمع الإسلامي، وهي رابطة ممتدة حتىٰ بعد وفاة الرسول (ﷺ)، وقد أشار القرآن الكريم بوضوح إلىٰ ذلك في قوله:

﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُم...﴾[1].

ثالثاً: العلاقة المباشرة بين الأمة والقيادة، فقد كان المسلمون جميعاً يلتقون برسول اللّه (ﷺ) وإذا كان جماعة قد سبقوا إلىٰ الإسلام، أو اقتربوا من رسول اللّه (ﷺ) فذلك لا يعطيهم مزية علىٰ غيرهم إلاّ بمقدار ما يُجسّدون من مُثُل الإسلام ويبادرون لمواقع العمل.

لقد كان الرسول (ص) مفتوحاً أمام الجميع، وسامعاً للجميع، كما قال تعالىٰ:

﴿قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ﴾[2].

رابعاً: نظام الممثليات، ومن أجل تيسير العلاقة أكثر مع أطراف الأمة استخدم الرسول (ﷺ) نظام الممثليات والوكلاء، حيث كان (ﷺ) يبعث من يمثله في المناطق المختلفة والمتباعدة التي لم يكن

---

(١) آل عمران: الآية ١٤٤.

(٢) التوبة: الآية ٦١.

ممكناً حضوره (ﷺ) بالمباشرة. وقد اتسمت هذه الممثليات بالفردانيّة من ناحية وباختيارها من قبل الرسول (ﷺ) مباشرة.

فلم يكن التمثيل في ولاية من الولايات لشورى بين أشخاص، بل كانت لفرد واحد يختاره الرسول (ﷺ) ويبت فيه.

خامساً: قيادة الفرد، حيث كان مركز القرار النهائي والمطلق بيده (ﷺ)، ولم تكن للشورى رغم تأكيد الإسلام عليها واحترام النبي (ﷺ) لها مركز القرار، بل كانت القيادة متمثلة به (ﷺ)، وهذا ما تصرح به الآية الشريفة: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَىٰ ٱللَّهِ﴾[1] مضافاً إلى الآيات العديدة الأخرىٰ التي تحصر الطاعة به (ﷺ) وبمركز الولاية كما في قوله تعالىٰ:

أَطِيعُوا ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأولى الأمْر﴾[2].

سادساً: بناء المحاور، حيث اعتمد رسول اللّه (ﷺ) منهج بناء المحاور، فإلىٰ جنب اهتمامه (ﷺ) بمجموع الأمة، وانفتاحه علىٰ كل افرادها واحداً واحداً، بذل عناية خاصة بذوى اللياقة والسبق واحتضانهم والتزامهم حتىٰ كانوا من حواريه، ولم يأل (ﷺ) جهداً في ترسيخ مواقعهم في الأمة وربط الناس بهم واعلاء شانهم، وقد تضافرت الروايات عنه (ﷺ) في إطراء ومدح عدد من أصحابه وتعريفهم بأوصاف كريمة ـ تجذب اليهم الأنظار، ولم يكن ذلك علىٰ مستوى التمجيد الأخلاقي، ومقابلة الإحسان بالإحسان إنما كاف بهدف منحهم مواقع سياسية خاصة للحاضر والمستقبل.

انّ الناظر في هذه الخصائص لمنهجية النبي (ﷺ) ومن خلال

---

(١) آل عمران: الآية ١٥٩.

(٢) النساء: الآية ٥٩.

مقارنتها بمنهجية التنظيم الحزبي ينتهي وبشكل قاطع إلىٰ أن ممارسة الرسول (ﷺ) السياسية لم تكن ممارسة حزبية[1].

كما أن ممارسة الأئمة الطاهرين من أهل البيت (ع) وسواء في مرحلة استلامهم للحكم ـ كما في حكومة الإمام أمير المؤمنين (ع) ـ أو في مرحلة عملهم السياسي الإسلامي وهم بعيدون عن الحكم ـ هي الأخرىٰ ارتسمت بنفس المنهجية التي أشرنا إلىٰ بعض معالمها، ويمكن من خلال معرفتنا بالتاريخ الإسلامي وسيرة أهل البيت (عليهم السلام) تقديم أرقام كثيرة علىٰ أنهم (عليهم السلام) لم يعتمدوا المنهجيّة الحزبية في التحرك، إنما اعتمدوا علىٰ ذات المنهجية العامة للدين.

وحتىٰ في الظروف العصيبة التي واجهت حركة أهل البيت عليهم السلام والتي ألزموا أتباعهم فيها بممارسة مبدأ التقية، لم تكن المنهجية قد تغيرت، ولا ظهرت عليها معالم التحرك الحزبي المصطلح عليه اليوم.

فالقيادة كانت للفرد، والروابط التي تحكم الأتباع هي روابط الدين ولا غير، ونظام الممثليات، وبناء المحاور، والاتصال المباشر بالأمة والتزام مقولة وحدة الجماعة الإسلامية، كلها كانت هي معالم تحركهم عليهم السلام حتىٰ في تلك الظروف، ولم تلجئهم ظروف

---

(١) إنّ الإسلام يمثل منهجية خاصة في التحرك يمكن أن نصطلح عليها بـ(منهجية الدين) حيث تكون (منهجية التنظيم الحزبي) نموذجاً آخر لا يتضاد معها لكنه غيرها علىٰ كل الأحوال.

إن الدين يمثل منهجاً كاملاً في التحرك السياسي والروابط الاجتماعية والبناء الثقافي للفرد والأمة وهو منهج متكامل في ميزاته وخصائصه وأسسه في فهم الإنسان الفرد والإنسان المجتمع.

المطاردة والإرهاب إلىٰ ممارسة النهج الحزبي بأصوله ومعالمه التي سبقت الإشارة إليها.

ولا يحدثنا التاريخ الإسلامي إلىٰ مطلع القرن الرابع عشر للهجرة النبوية الشريفة عن ظهور التجربة الحزبية بشكل واضح ومتأصل في العمل الثقافي والاجتماعي والسياسي لدىٰ مختلف الحركات الفكرية والسياسية التي ظهرت، سواء الموافقة للحكم منها أو المخالفة، ورغم ذلك فإننا لا نعدم ـ فيما نعتقد ـ بعض النماذج القريبة من الظاهرة الحزبية، كما ظهر في حركة إخوان الصفا، وحركة الاسماعيلية وربما كان للخوارج نظام قريب من ذلك.

وإذا صح ذلك ـ وهو أَمر نعتقد أنه يحتاج إلىٰ دراسة أعمق وأكثر في هذه النماذج الحركية التي ذكرناها ـ أمكن القول إن الظاهرة الحزبية وجدت في التاريخ الإسلامي لكنها لا تمثّل المنهج الشرعي الذي اعتمده أهل البيت (عليهم السلام)، ولا المنهج الحاكم والمتّبع لدى سلاطين الوقت، ولا المنهج الحركي الذي اعتمده ائمة المذاهب الإسلامية الأخرىٰ.

إنما وجدت هذه الظاهرة في حركات جانبية سرعان ما أخفقت وطفت علىٰ السطح في مجتمع اعتاد منهجية أخرىٰ في التحرّك.

وعلىٰ نفس المنهجية أيضاً سارت حركة نوّاب اهل البيت (عليهم السلام) في عصر الغيبة الصغرىٰ، ثم حركة مراجع الدين من فقهاء الشيعة في عصر الغيبة الكبرىٰ وإلىٰ مرحلتنا المعاصرة، حيث اتسمت بخصائص خاصة ميزتها عن صيغة العمل الحزبي من خلال المعالم التي أشرنا إليها.

٤ ـ عوامل النشوء:

سوف يكون التحليل السابق كافياً لتسليط الأضواء، ومعونتنا في التعرف علىٰ عوامل نشوء الأحزاب.

إنّ تاريخ أية ظاهرة يعطينا الدلائل الكافية علىٰ عوامل نشوء تلك الظاهرة.

ونحن إذا وضعنا بعين الاعتبار حقيقة أن الأحزاب لم تكن إلاّ ظاهرة مستجدة حدثت بعد سقوط السلطة الكنسية وانهيار الإمبراطورية الرومانية كما سلف، وعلىٰ صعيد التاريخ الإسلامي لم تمثّل إلاّ وجوداً جانبياً لم يكن أصيلاً في أُفق التفكير الدين، ولا التفكير السياسي للسلطة الحاكمة علىٰ طول التاريخ الإسلامي، كان من الحق أن نضع أيدينا علىٰ عاملين في نشأة الأحزاب يختص العامل الأول بالمجتمع المسيحي بينما يختص العامل الثاني بالمجتمع الإسلامي.

العامل الأول:

غياب المرشد السياسي بعد سقوط الهيمنة الكنسية، وانهيار قيمومتها السياسية، وطردها من واقع المداخلات السياسية، فقد وجد المجتمع المسيحي نفسه حينذاك في فراغ حقيقي لا ينسجم مع الصحوة العلمية التي يعيشها، كما لا ينسجم هذا الفراغ مع الأُفق السياسي الجديد الذي يبرأ من الديكتاتوريات والحكومات الفردية.

لقد كانت كل ضرورات الواقع تدعوه لانتخاب منهج جديد في العمل، منهج يستعبد حاكمية رجال الدين السياسية كما يستعبد الحاكمية الفردية للإمبراطور.

وهنا جاء (مشروع الحزب) كبديل سياسي عن (مشروع الكنيسة) وعن (مشروع حكومة الإمبراطور).

وربما لم يكن مشروع الحزب هو البديل الوحيد، فقد كان هناك بديل آخر لملء الفراغ، هذا البديل هو (العفوية الجماهيرية)، إلاّ أن هذا البديل الثاني لم يكن قادراً علىٰ استيعاب الحالة، فقد اعتاد الناس علىٰ الأداة السياسية، التي تمتلك قدرة التوجيه والتنسيق والضبط، ورغم ما رافق تلك الأداة السياسية المتمثلة بالكنيسة أو بجهاز الإمبراطور - من سلبيات وامتعاضات نفسية لدىٰ الجمهور إلاّ أن رواسب مئات من الأعوام لا يمكن اقتلاعها بسرعة، ومن هنا فقد بقي الناس يبحثون في الشعور وفي اللاشعور عن أداة سياسية تملأ الفراغ.

وفكرة الحزب في مجملها لم تكن بعيدة عن واقع التفكير الإنساني ومن هنا لم تكن ولادة وفوز مشروع الحزب علىٰ حالة العفوية الجماهيرية أمر مستبعداً.

خصوصاً إذا عرفنا أن مشروع الحزب يمتلك إيجابيات قادرة علىٰ إقناع الجمهور منطقياً، بينما يفقد البديل الآخر وهو (العفوية الجماهيرية) مثل هذه القدرة علىٰ الإقناع.

ومن ناحية ثانية فإن المشروع الحزبي استطاع علىٰ أرض الواقع أن يتقدم بسرعة وينظم نفسه ويعبئ قواه ويجمع عناصره ليستلم زمام الحكم بينما لم يكن مشروع العفوية الجماهيرية قادراً علىٰ التقدم بنفس السرعة.

ومن هنا فقد أُطيح من الناحية الواقعية بنظرية (العفوية الجماهيرية) وتحوَّل المدافعون عنها إلىٰ عناصر معزولة من واقع الممارسة السياسية.

ولا بد أن لا يفوتنا تذكير الطالب بأن نظرية (العفوية الجماهيرية) كان لها أنصار وزعماء كما كان لنظرية الحزب أنصار وزعماء، وقد دارت معارك عنيفة علمياً وسياسياً انتهت بغلبة النظريّة الحزبيّة.

العامل الثاني:

أما علىٰ صعيد الساحة الإسلاميّة فإن شيئاً من الفراغ لم يحدث يوم كانت الادارة المركزية للحكومة (الخلافة الإسلامية) قوية وفعّالة، ويوم كانت الشخصيات القيادية الدينية تطرح نفسها بوضوح في الصف المقابل للسلطة.

ومن هنا كان الجمهور مستوعَباً، القسم الموالي للسلطة مستوعَباً من قبل السلطة نفسها، والقسم غير الموالي مستوعَباً من قبل الشخصيات الدينية والسياسية المعارضة والتي كانت تطرح نفسها كبديل عن السلطة.

ورغم ذلك فقد وجدت الظاهرة الحزبية في حدود ضيقة كما في نموذج اخوان الصفا، وحركة الإسماعيلية، الأمر الذي يدعونا للوقوف عند تفسير هذه الظاهرة وعواملها.

إننا نعتقد أنّ الاختناق السياسي من ناحية، واعتقاد بعض القيادات المذهبية الفاشلة بعدم قدرتها علىٰ الامتداد في جسم الأمة، وتكوين أرضية مناسبة لها إلاّ من خلال التستر وراء الحجب والتظاهر بمعتقدات تسمح بذلك هي مجمل العوامل التي دعت إلىٰ بروز ظاهرة النظيم السرّي وبدايات المنهج الحزبي[١]، ولو كانت

(١) لقد قمنا بدراسة للمذهب الإسماعيلي ونزوعه نحو السرية في محاضراتنا عن (تاريخ الفكر السياسي في الإسلام).

هذه القيادات قادرة علىٰ الاحتفاظ بقيمتها العلمية والدينية والسياسية، في وقت تشهد الساحة الإسلامية معتركا للمنافسة بين الزعامات السياسية والمذهبية المتعددة وعلىٰ رأسها الائمة من أهل البيت النبوي (ع) الذي تألقت نجومهم وانعطفت نحوهم أنظار الجمهور المسلم. نعم، لو كانت قيادات تلك المذاهب ذات النزعة السرية قادرة علىٰ المنازلة في الساحة الجماهيرية لما أخفت نفسها وراء ثياب السرية والبطون.

إنّ الاختناق السياسي وعدم العمق الجماهيري والابتعاد عن الاصالة الإسلامية هي بإجمالها العوامل التي دعت واضعي بعض المذاهب لانتخاب طريق السرية والذي أدىٰ كنتيجة طبيعية إلىٰ تبني المنهج التنظيمي في العمل.

هذا حينما يكون الحديث عن عوامل نشوء الظاهرة الحزبية في التاريخ الإسلامي القديم، وأما في التاريخ الإسلامي المعاصر، فالامر يتّسم بوضح أكبر حيث أن الأحزاب العلمانية والتي ظهرت في نهايات الخلافة العثمانية وإبّان سقوطها وخاصة في تركيا، ومصر، وسوريا، ولبنان، كانت امتداداً وتأثراً بطريق التفكير السياسي في العالم الغربي سيما وأن معظم أو كل زعماء هذه الأحزاب التأسيسية كانوا من غير المسلمين.

وتلا هذه الحركة السياسية وبهذا النمط عملية تقليد من قبل الإسلاميين، فنشأت الأحزاب الإسلامية في محاولة لاستخدام نفس السلاح الذي يستخدمه العلمانيون، أو اللادينيون.

كما أن الاندفاع نحو هذا التقليد وبالتالي رواج الظاهرة الحزبية في الوسط الإسلامي كان يدعو له من ناحية ثانية حالة الضعف والهزال الذي منيت به حركة الزعامات الدينية في مجملها في

مواجهة المد الثقافي والسياسي الذي غزا العالم الإسلامي، بالرغم من ظهور زعامات دينية عملاقة قادت حركة التصحيح والتغيير في الواقع الإسلامي كما في حركة جمال الدين والبلاغي[1].

إن هذا الواقع دعا عدداً من حملة الهم الديني، ورجال القضية الإسلامية للتفكير في كيفية التغلّب علىٰ نقاط الضعف في حركة الزعامة الدينيّة، وفي الوقت الذي أصرّ زعماء المذاهب الإسلامية خاصة المذهب الشيعي علىٰ انتهاج نفس الطريق والمنهج المألوف في حركة الأنبياء والائمة (ع) ومراجع الدين السابقين، مع محاولة التغلب علىٰ نقاط الضعف التي رافقت المسيرة والتي لم تكن ترتبط بطبيعة المنهج بمقدار ما ترتبط بمجمل الظروف التي أحاطت بالأمة والأفق السياسي المهزوم الذي سيطر علىٰ عدد من الزعامات.

في ذات الوقت وجدنا أن الفريق الثاني من رجال الإصلاح اندفع لانتخاب منهج آخر وهو المنهج الحزبي في محاولة للخلاص من الواقع المؤلم ومواجهة التراجع المستمر في الساحة الإسلامية.

ومن الجدير أن نلفت النظر إلىٰ تأخر بروز الظاهرة الحزبية في الوسط الشيعي عنها في الوسط السني، وهكذا عنها في الوسط القومي، ثم في الوسط المسيحي. فنحن تاريخياً نشهد التسلسل بالنحو التالي:

بروز الظاهرة الحزبية في العالم المسيحي، ومن ثَمَّ في العالم الإسلامي وعلىٰ يد عناصر مسيحية غير مسلمة، ومن ثَمَّ علىٰ يد عناصر مسلمة لكنها لا تؤمن بالأطروحة السياسية للإسلام كما لا

---

(١) استعرضنا في محاضراتنا عن (تاريخ الفكر السياسي في الإسلام) تاريخاً لعدد من الشخصيات الإصلاحية الإسلامية في القرنين الأخيرين.

تؤمن بالمنهج الإسلامي في إصلاح المجتمع والتقدم به، ومن ثَمَّ علىٰ يد عناصر إسلامية سنية هدفت للنهوض بالواقع الإسلامي والحركة الإسلامية، ثم سرت هذه الموجه إلىٰ الواقع الشيعي.

وقد يكون أقرب تفسير لهذا التسلسل ما أشرنا إليه ـ من تأثر بروز الظاهرة الحزبية و (مشروع الحزب) بمدىٰ الفراغ الموجود في الساحة القيادية الإسلامية، ومدىٰ الهزيمة في مواجهة المد الحضاري الجديد.

ولما كانت الساحة القيادية علىٰ صعيد الواقع الشيعي هي أقوىٰ الساحات وكان مشروع المرجع الديني المصلح، هو المشروع الفعال وصاحب مصداقية خارجية، تأخر بروز الظاهرة الحزبية إلىٰ حين تنامي حالة الضعف في هذا الواقع أيضاً.

٥ ـ الأحزاب في مختبر التقييم:

لم يفت علماء السياسة تقييم مشروع الحزب والبحث عن فوائده ومضاره، وإذا أردنا السير وفقاً لما جاء في الدراسات السياسية المتداولة فـءن أهم ما ذكر هو أربع فوائد وأربعة مضار.

الفوائد:

أولاً: البعد التنظيمي والتجميعي، حيث يقوم الحزب بمهمة جمع الكوادر وتنظيم عملها وهي مهمة لا يتيسر في العادة تحققها من دون الأداة الحزبية.

ثانياً: البعد الثقافي والأخلاقي، حيث يهتم الحزب عادة بل دائماً بتربية افراده وبنائهم ثقافياً وأخلاقياً وبالنحو الذي ينسجم مع أفكار الحزب ومتبنياته العقائدية والسياسية والأخلاقية.

وهذا البناء الثقافي والأخلاقي هو الآخر لا يتيسَّر تحققه للأفراد وبنسق رتيب ومنظم في خارج الإطار الحزبي.

نعم، إنّ الأجهزة التعليمية في المجتمع ليست عاجزة عن تقديم الثقافة والتربية الكافية لأبنائها، إلاّ أنها تبقىٰ في كل الأحوال فاقدة لعنصر الإلزام، والمسك بالأفراد حتى نهاية الشوط، وهذا ما يحققه التنظيم الحزبي حيث إن الفرد فيه يجد نفسه ملزماً بالتشبع بمدرسة ثقافية وأخلاقية متكاملة.

ثالثاً: الضبط، حيث يعيش الأفراد داخل الاطار الحزبي ضمن توجيهات موحدة وطاعة مشتركة لا يتاح لهم بسهولة الانفصال عنها إلاّ في حالات التمرّد.

انّ هذا الانضباط والقدرة علىٰ صب حركة الأعضاء في متجه واحد وبالتالي توفير مزيد من الكفاءة ومزيد من الوقت ومزيد من الانسجام. لا يتيسر في العادة تحقيقه خارج الدائرة الحزبية.

رابعاً: أداة بيد الدولة، فالحزب سواء كان موافقاً لنظام الدولة الحاكم أو مخالفاً ـ علىٰ النهج الديمقراطي لا بالنحو الذي يستهدف الإطاحة بالحكم ـ هو أداة بيد الدولة تستخدمه في اعتماد طاقاته، وإعلامه، والتنسيق معه في رسم السياسة، أو المناورة معه حينما يمثل خطاً مخالفاً.

فالحزب في النظام الديمقراطي هو مؤسسة سياسية رسمية تعتمد عليها الدولة.

وفي الحالات التي لا يكون الحديث فيها عن النهج الديمقراطي والأحزاب في العالم الديمقراطي أمكن بدل اعتبار الحزب أداة بيد الدولة اعتباره أداة بيد القيادة السياسية له تستخدمه في تحقيق أهدافها.

المضار:

أولاً: تقييد حرية الفرد علىٰ الصعيد الحركي والسياسي، وربما علىٰ الصعيد الفكري أيضاً، حيث يستهدف الحزب دائماً ضبط حركة الأفراد وأفكارهم وتوجيهها في ذات القناة التي تراها القيادة السياسية.

ومن الطبيعي أن تتولد لدىٰ الفرد حالة من فقدان القدرة علىٰ التفكير الحر والتصرف الحر نتيجة التربية الطويلة الأمد التي تشده إلىٰ مقررات ومقولات الحزب والتي يعمد الحزب لأن يضفي عليها قدسية خاصة.

ثانياً: الأضرار بالوحدة، فالأحزاب كثيراً ما تنسىٰ وحدتها في القومية أو في المبادىء لتدخل في صراعات من شأنها أن تفكك عرىٰ الأمة الواحدة.

ثالثاً: اضفاء الصبغة السياسيّة علىٰ كل الأمور، فالأحزاب تحاول أن تمد ثوبها علىٰ كل بقعة، وكل مشروع، ولا تستطيع ـ عادة ـ الأعمال الفنية والخيرية والرياضية والإنسانية، والإفلات من قبضة الأحزاب السياسية إلاّ بأعجوبة، وهذا هو الذي عبّر عنه علماء السياسة بأن الأحزاب تصبغ الأمور الاجتماعية جميعاً بصبغة سياسية، الأمر الذي يؤدي إلىٰ أن تفقد قيمتها الحقيقية وتبتعد عن أهدافها الأساسية وتتحوّل إلىٰ أداة ورقية بيد الحزب.

رابعاً: ويستخلص علماء السياسة في الخاتمة أن (الحزب عدو الديمقراطية) فالأحزاب دائماً هي التي تسيطر علىٰ قنوات التحرك الإعلامي والسياسي، وبالتالي تفرض هيمنة الحزب علىٰ الرأي العام وعلىٰ واقع الممارسة السياسية، كما أنّ القيادة الحزبية مهما أرادت أن تكون مثالية إلاّ أنها غير قادرة في كل الأحوال علىٰ نسيان رأيها وتجنب إرادتها، وهذا هو ما يعبر عنه بـ(استبداد القيادة).

خامساً: ويضيف سياسيون وعلماء سياسة آخرون نقطة خامسة في

مضمار الحزب أو سلبياته هذه النقطة هي عبارة عن (التحلف السياسي) و (ضرب المبادرة الجماهيرية) و (التأخر في اتخاذ القرار) وهي ملاحظات ترجع في جوهرها إلىٰ نقطة واحدة.

ورغم أنّ أصحاب نظرية (العفوية الجماهيرية) هم الذين تحمسوا لهذه الملاحظة بشدة إلاّ أنها علىٰ كل حال ملاحظة جديرة بالتأمل، وتوضيحاً لهذه الملاحظة نقول: إن القيادة الحزبية مجبرة علىٰ اختيار أحد طريقين في اتخاذ القرار وقيادة الأمة. الطريق الأول: القيادة الفردية بكل ما تحمله من نقاط سلب وإثبات وهنا سوف تبتعد عن النهج الحزبي، بل سوف لا يكون الحزب هو صاحب الموقع القيادي بمقدار ما يكون الفرد (رئيس الحزب) هو القائد. وهنا سوف لا تسجل الملاحظات السابقة.

والطريق الثاني: هو قيادة الشورىٰ، وسوف يرافق هذا الطريق الملاحظات السابقة، فالشورى بمجموعها ستكون طبيعية وفي كثير من الأحيان عاجزة عن اتخاذ القرار بالسرعة اللازمة، وبالتالي سوف تسبقها في كثير من الاحيان حركة الجمهور، كما أن طبيعة انطواء القيادة علىٰ نفسها سيجعلها بمعزل عن الواقع ومتطلبات الواقع وبالتالي الوقوع في مرض (التخلف السياسي).

التقييم من وجهة نظر إسلامية:

ومهما يكن نتيجة المقايسة بين الفوائد والمضار في مشروع الحزب، وبقطع النظر عن مدى صحة التقييم الذي قدمه علماء السياسة للأحزاب من حيث نقاط القوة والضعف، فإن ما يهم التعرف عليه بالنسبة لنا هو موقع الأحزاب في الرؤية الإسلامية[١].

---

(١) انّ المجال الأوسع لهذا البحث هو موضوع النظام السياسي في الإسلام لذلك نحيل الدراسة الموسّعة فيه إلىٰ محاضراتنا في هذا الموضوع وخارج نطاق هذا الكتاب.

لا شكل أنه لا توجد هناك منافاة بالأصل بين مشروع الحزب الإسلامي كصيغة عمل سياسي وإعلامي وثقافي وبين الأحكام الإسلامية، بل ان الحزب باعتباره صورة من صور النظم للعمل يقع مشمولاً لعمومات الدعوة لنظم العمل التي وردت علىٰ ألسنة الأحاديث الشريفة، وهكذا حينما يكون الحزب تعبيراً عن إتقان العمل فإنه سيكون مشمولاً للدعوة إلىٰ إتقان العمل التي وردت في الشريعة الإسلامية أيضاً، وبعكس ذلك طبعاً حينما يكون الحزب مدعاة للتفرقة، أو التعصب للذات، أو حجب الآخرين عن العمل. فإنه سيقع مشمولاً لعمومات النهي الواردة في الشريعة عن التفرقة، والتعصب والصد عن العمل الصالح وعدم التواصي به، وهكذا يخضع التقييم الشرعي للحزب لواقع الممارسات الحزبية وطبيعتها ، ونمط العناوين الثانوية التي تنطبق عليها.

إلاّ أن هذا لا يمنع عن تثبيت نقطتين لهما نحو من العمومية والإطلاق والثبات:

الأولىٰ: اعتماد الإسلام منهجية أخرىٰ في العمل، فنحن لدىٰ استقراء سيرة النبي الأكرم(ﷺ) والأئمة الطاهرين (ع) وعلماء الدين الصالحين رضوان اللّه عليهم وخلال القرون المتمادية، وعلىٰ صعيد العمل للإسلام والدعوة إليه نجد أنهم اعتمدوا منهجية أُخرىٰ يمكن القول إنها بعيدة عن نموذج المشروع الحزبي، وقد سبق أن قدّمنا توضيحاً لذلك.

كما أنّ هذه المنهجية لم تكن مجرد ممارسة شخصيّة دفعت نحوها دوافع مزاجيّة، وإنما وضعت الشريعة الإسلامية أسساً لهذا المنهج تبنّتها ودعت إليها وحاولت ترسيخها في طرز تفكير الأمة ولون عملها كما سبقت الإشارة إلىٰ أصول هذا المنهج لدىٰ الحديث عن الأحزاب السياسية في التاريخ الإسلامي.

الثانية: الاختلاف في موقع القيادة حيث تزداد الزاوية انفراجاً بين منهج العمل الديني ومنهج العمل الحزبي حينما تصل إلىٰ موقع القيادة، هذا الموقع الذي يحظىٰ في الإسلام بأهمية بالغة للغاية لتكون قيمة كل الأعمال الأُخرىٰ منوطة به كما جاء في المتواتر من الأحاديث.

هنا نجد إن الرؤية الإسلامية واضحة جداً في مسألة القيادة والإمامة فيه للمعصوم من أهل البيت (ع) وبعده ونيابة عنه لعلماء الدين الأمناء علىٰ الشريعة ولا يكاد يختلف في هذا الأمر ووضوحه أرباب الفكر وأصحاب النظر الإسلامي، وسواء التزمنا بمبدأ ولاية الفقيه أو لم نلتزم فإن الاتفاق قائم علىٰ أن الفقيه العادل الكفوء أحق وأولىٰ من غيره بإدارة الأمور[١].

وتأسيساً علىٰ ذلك نجد إن مشروع الحزب سوف يبتعد تماماً عن الرؤية الإسلامية حينما يتناول موقع القيادة، وادعائها لنفسه، والأحزاب قد تكون صريحة في ادعاء هذا الموقع لنفسها، وقد لا تكون صريحة لكنها تتجه طبيعياً لتقمص هذا الثوب. ولا بد أن ندع مجالاً لافتراض أن يتمكن الحزب تماماً من التخلص من هذه الحالة والانصياع الكامل للقيادة الدينية، والمنهجية الإسلامية في العمل وحينئذ سنرىٰ أنه وبمقدار ما ينجح في هذا الجانب سوف يبتعد عن طابعه الحزبي بل سوف يتلاشىٰ بوصفه حزباً منظماً صاحب رؤية وقيمومة.

---

(١) لقد قدّمنا شرحاً وافياً لهذا الموضوع في محاضراتنا عن النظام السياسي في الإسلام فراجع كتابنا ﴿المذهب السياسي في الإسلام﴾.

٦ ـ الأمة بدون أحزاب:

والآن ننتقل إلىٰ السؤال التالي:

كيف نتصور مسيرة الأمة بدون أحزاب؟ وهنا ليس الحديث بالطبع عن امكانية ذلك وإنما عن قدرة الأمة علىٰ مواصلة السير التكاملي بدون أحزاب.

هل يمكن لمشروع (العفوية الجماهيرية) أن يسد الفراغ في الأداة السياسية؟ حقاً، لقد ذهب عدد من علماء السياسة إلىٰ هذا الاتجاه، وحاولوا التنظير له ما استطاعوا، إلاّ أننا حينما نكون واقعيين نعرف أن هذه العفوية لا يعرف التاريخ البشري لها مصداقية تكاملية بعيداً عن الحركة التوجيهية من قبل العناصر القيادية الفردية.

وربما لا يكون الحال أفضل في أطروحة (التنظيم الثوري الحديث) التي حاولت أن تتغلب علىٰ نقاط الضعف في التنظيم الحزبي بينما تحتفظ بإيجابيات التنظيم، فهي أطروحة أقرب إلىٰ الخيال منها إلىٰ الواقعية[1].

إذن ما هو الحال علىٰ صعيد الواقع الإسلامي؟ وكيف يمكن ملء الفراغات الناشئة عن عدم وجود الأحزاب؟

لقد كان الحزب يملأ الفراغ في القيادة السياسية حيث يقدم نفسه لاحتلال هذا الموقع، كما كان الحزب من خلال قنواته وكوادره وخلاياه يمثل حلقة الوصل بين الأمة والقيادة، ويقوم بدور شبكة التوجيه الواسعة والقادرة علىٰ الوصول إلىٰ مختلف طبقات الأمة،

---

(١) انظر لمزيد من التعرف علىٰ (العفوية الجماهيرية) وعلىٰ (التنظيم الثوري الحديث) ما كتبه العفيف الأخضر في كتابه (التنظيم الثوري الحديث).

كما كان الحزب أيضاً يقوم بمهمة جمع الكوادر واحتضانها والتصعيد من كفاءتها ثم التنسيق في عملها.

هذه المجالات التي كان الحزب يشغلها كيف نتصور حال الأمة فيها من دون حزب؟

وإذا كانت المنهجية الإسلامية في العمل ـ كما أسلفنا ـ لا تنسجم كثيراً مع المنهجية الحزبية فمن الحق أن نعيد السؤال عن مدى اقتدار المنهجية الإسلامية علىٰ ملء تلك الفراغات؟

نحن نعتقد أنّ المنهجية الإسلامية وفي ضوء ما يستشف من القرآن الكريم والسُّنة الشريفة قادرة علىٰ تقديم البديل الأفضل والذي تملأ فيه كل الفراغات بينما تجتنب فيه كل السلبيات المفترضة في مشروع الحزب.

ولا بد من التأكد علىٰ أن هذه المنهجية الإسلامية لا ترتضي أسلوب الاعماد علىٰ العفوية الجماهيرية دونما حاجة إلىٰ قيادة وتوجيه واحتضان، ولا تعدو الثقة المطلقة بالعفوية الجماهيرية في ضوء الفكر الإسلامي أن تكون غلواً في تقييم الجماهي ومبالغة في قدراتها وعصمتها[1].

ومثل ذلك القول في مشروع (التنظيم الثوري الحديث) الذي يحاول ادارة الأمور من خلال مجالس الشورىٰ المحلية وبالاحتفاظ بالروح الديمقراطية تماماً، دون أن يكون للقيادة وقع في عملية الإدارة وإصدار القرار.

---

(١) سيأتي الحديث في فصل لاحق عن هذا الموضوع بالذات تحت عنوان (الرأي العام).

المنهج الديني في العمل السياسي:

لننظر الآن كيف تتقدم المنهجية الإسلامية لملء الفراغات السابقة:

١ ـ موقع القيادة:

المنهجية الإسلامية تؤكد أهمية هذا الموقع، وعدم امكانية التخلي عنه في المسيرة التكاملية للأمة، وهو الذي عبّر عنه في المصطلح الإسلامي بـ(الإمامة)[١].

ولكن الإسلام يرفض إناطة هذا الموقع بالأحزاب، ويفترض إن الفقيه العادل الكفوء هو الذي يستحق هذا الموقع.

ولسنا في هذا الاستعراض بصدد التدليل علىٰ هذه الرؤية مدىٰ صحتها وواقعيتها فذاك موكول إلىٰ أبحاثنا عن النظام السياسي في الإسلام، أما هنا فإنما نكتفي بتدوين الرؤية فقط.

إذن... سوف لا تشهد الأمة بدون أحزاب وعلىٰ صعيد الواقع الإسلامي فراغاً في موقع القيادة.

٢ ـ شبكة التوجيه:

كما أنّ المنهجية الإسلامية لم تغفل عن وضع قناة الارتباط مع الإمام (القيادة) ورسم حلقة الوصل بينه وبين أطراف الأمة.

إنه فضلاً عن الارتباط المباشر الذي تؤكده المنهجية الإسلامية بين الإمام والأمة بحيث لا يسمح للإمام الاحتجاب عن الأمة، كما لا يسمح للأمة الانفصال عن الإمام، فضلاً عن ذلك فإن المنهجية

---

(١) يمكن بهذا الصدد مراجعة كتابنا «المذهب السياسي في الإسلام».

الإسلامية أكدت بوضوع علىٰ دور علماء الدين المتفقهين في عملية التوجيه والربط، وقد جاء القرآن والسنة الشريفة مصرّحاً بذلك كما في قوله تعالىٰ:

﴿مَا كَانَ الْمُؤمِنُون لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّين وَلِينْذِرُوا قَوْمَهُم إِذَا رَجعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُون﴾[1].

كما أنّ مئات الأعوام التي مرّت من تاريخ الأمة الإسلامية لم تشهد فراغاً في هذا الجانب، قبل ميلاد الأحزاب وبعدها.

٣ ـ تعبئة الكوادر واحتضانها:

لا يبدو في الشريعة الإسلامية وجود تأكيد علىٰ نموذج خاص في كيفية تعبئة الكوادر واحتضانها فيما سوى الدعوة للارتباط العام بالقيادة، والدعوة عموماً لنظم الأمور، والإعداد الكافي لمواجهة الأحداث المختلفة، وفي ضوء ذلك سيكون انتخاب الشكل الأفضل في تعبئة الكوادر وجمعها واحتضانها متروك إلىٰ اختيار الأمة ذاتها وبتوجيه القيادة الإسلامية.

وإذا كانت الأحزاب في عصرنا الحاضر تقوم بهذه المهمة فإن الجمعيات والمؤسسات هي الأخرىٰ مشروع يحقق ذات الهدف بينما يبتعد عن الجنبة السياسية والقيادية التي تتقمصها الأحزاب في العادة.

وسوف تكون الصورة متكاملة حينما نتصور ارتباط هذه القنوات بالإمام، مباشرة أو من خلال علماء الدين الممثلين عن الإمام فإن الجنبة السياسية والتوجيه السياسي سوف تملأ بينما تقوم هذه القنوات

---

(١) التوبة: الآية ١٢٢.

بمهمة جمع كوادرها المختصة والتنسيق في عملها.

ونحن إذا مشينا مع افتراض أن هذا الموضوع من ساحة (منطقة الفراغ) التي تركت الشريعة كيفية ملئها إلىٰ ولي الأمر، وإلىٰ ابتكار الأمة تحت إشرافه، سوف نفهم جيداً سر تصدي إمام الأمة الراحل الخميني الكبير (قدس سره) لبيان وجهة نظره المتمثلة بالدعوة الملحة لتأسيس المنظمات والجمعيات الفنية والمهنية المختلفة[١] وتجميده للعمل الحزبي.

وسوف نفهم أيضاً ترجيح الإمام لهذا الأسلوب في احتضان الكوادر لكي ينسجم ويتناغم مع سائر مفاصل المنهجية الإسلامية التي سلفت والتي يمكن اعتبار المصطلح القرآني (حزب اللّه)[٢] أفضل تعبير عنها.

---

(١) بهذا الصدد يمكن مراجعة كتابنا (بحوث في خط المرجعية) لدىٰ الحديث عن (التنظيم في ضوء خط المرجعية) حيث استعرضنا هناك عدداً من كلمات الإمام الراحل (قدس سره) في الدعوة لتأسيس المنظمات.

(٢) يمكن بهذا الصدد مراجعة ما كتبناه تحت عنوان (محاضرات في حزب الله) للتعرف أكثر علىٰ جوانب أخرىٰ في الأطروحة.

البحث الثامن

الشعب وقواه السياسية ـ (الرأي العام)

عادة تحرص كل السياسات الحاكمة، والأحزاب، والمرشحون لمواقع الحكم، والثورات علىٰ كسب الرأي العام، حتىٰ ليمكن القول إن الرأي العام هو العُملة التي تراهن عليها مختلف الاتجاهات السياسية خاصة في الأنظمة الحرة.

ومهما تكن قبضة الحكم قوية إلاّ أن الرأي العام يعتبر دعامة أساسية له، في قدرته علىٰ الاستمرار في التسلط علىٰ مقاليد الحكم من ناحية، وتمرير مشاريعه وإنجاحها علىٰ صعيد الواقع التطبيقي من ناحية ثانية، ويعتبر كل حكم لا يستند إلىٰ دعامة الرأي العام معرَّضاً للسقوط لدىٰ أدنىٰ غفلة أو تراخي في كبت الخصوم السياسيين.

ويحتل موضوع (الرأي العام) موقعاً هاماً في الأبحاث السياسية بما له من موقع هام علىٰ صعيد الواقع السياسي.

تعريف الرأي العام:

لنبدأ أولاً بوقفة عند تعريف الرأي العام وماذا يراد به؟

يتألف الرأي العام من الآراء التي يعتنقها جمع من الأشخاص يؤلفون المجموع العام في قضية من القضايا.

والمقصود بالمجموع العام أولئك الأشخاص الذين يعبرون بطريقة من الطرق عن رأيهم في قضية سياسية معينة.

هذا التعريف هو الذي أورده بعض علماء السياسة للرأي العام[1] ويتضح من خلال هذا التعريف أنّ الرأي العام عبارة عن الرأي الموحَّد الذي يتفق عليه جميع أصحاب الرأي في المسألة المنظورة، كما يتضح طياً إن الرأي العام ليس بالضرورة يشمل أولئك الذين لا يتقدمون برأي في المسألة المنظورة ويقفون ممتنعين من بيان رأيهم أو علىٰ الحياد تجاه الآراء المطروحة المتصارعة، وهذا ما يحصل عادة في مختلف المسائل.

وسوف نستنتج من التعريف السابق ان الرأي العا إنما يمثل المسائل الإجماعيّة، وفيما عدا ذلك فإنه لا يوجد رأي عام.

كما نستنتج أيضاً أن الذين لا يبدون رأياً في المسألة لاحظ لهم في الرأي العام ولا يخلون به.

إلاّ إننا سوف نختلف حينئذ مع التعريف السابق في كلتا الملاحظتين:

أولاً: إنّا نواجه في المسائل السياسية حالتين، أحياناً نواجه حالة الإجماع علىٰ رأي واحد، فنقول مثلاً إنّ الرأي العام متفق علىٰ ضرورة الالتزام بالعهود والمواثيق الدولية وعدم جواز نقضها، ونقول إنّ الرأي العام الإسلامي يرفض وجود إسرائيل، وإن الرأي العام العالمي لا يسمح بحالة التدخل السياسي أو العسكري في شؤون الآخرين.

هنا نواجه حالة إجماعية، ولكن في موارد أُخرىٰ لا نواجه إجماعاً وإنما نواجه اختلافاً في الرأي ربما يستبطن أغلبية إلاّ انه علىٰ كل حال ليس أجماعاً، فربما نقول إن الأغلبية في لبنان تميل

---

(١) انظر (سياسة الحكم) اوستن رني، ترجمة حسن علي الذنون.

إلىٰ إعادة تقسيم مواقع الحكم حسب النسب المذهبية، وإن الأغلبية في تركيا يميلون إلىٰ ضرورة عودة تركيا إلىٰ الصف الإسلامي، وإن أغلبية الرأي العام العالمي مع توحيد الألمانيتين.

وربما لا نواجه أغلبية إنما نواجه افتراقاً متقارباً في الرأي، وعلىٰ كل الأحوال فهل نستطيع القول في هذه الحالات وحيث لا إجماع علىٰ رأي واحد انه لا يوجد رأي عام؟

بالتأكيد ليس كذلك بل إننا نقول إن الرأي العام هنا ينقسم إلىٰ فريقين أو أكثر وإن أغلبية الرأي العام مع فلان وليس مع فلان وهكذا نستنتج أن الرأي العام لا يمثل دوماً ولا ينحصر بالحالة الإجماعية والتي هي نادرة جداً في معظم الأحوال، كما أن السياسيين الذي يركضون دوماً وراء الرأي العام لا ينتظرون ولا يتطلّعون إلىٰ حالة الإجماع مع رأيهم وموقفهم أو مشروعهم وإنما يهدفون ويقتنعون بكسب الأغلبية وحينئذ يقولون إن الرأي العام معهم.

من هذا نخلص إلىٰ النتيجة التالية في تعريف الرأي العام حسب المصطلح السياسي والمتداول: إن الرأي العام يعني رأي أغلبيّة الجمهور والذي قد يتفق معه الباقون وقد يختلف، وفي ضوء ذلك فإننا في جميع الحالات نمتلك ساحة تُقدّم لنا الرأي العام.

وملاحظتنا الثانية: إن الرأي العام لا ينحصر بأولئك الذين يدلون بأصواتهم بل يشمل حتىٰ أولئك الممتنعين عن التصويت أو الذين يقفون علىٰ الحياد وربما يؤيدون الموقفين معاً، فحينما يتصدى ٤٠٪ مثلاً لانتخابات رئاسة الجمهورية ويمتنع ٦٠٪ من التصويت ماذا نستطيع أن نطلق علىٰ هذه الحالة؟

هل يصحّ القول أن الرأي العام مع انتخابات رئاسة الجمهورية أو

مع المرشح الفلاني؟ أو الأصح أن نقول إن الناخبين كانوا مع فلان بينما امتنع أغلبية الجمهور عن التصويت؟

من الناحية الواقعية لا يمكن أبداً تجاوز ٦٠٪ من الممتنعين وافتراض أنه لا قيمة لهم في تكوين الرأي العام، إننا إذا جرينا بهذه الطريقة سوف نكون قد استخدمنا المصطلح بالنحو الذي يفقد قدرته علىٰ التأشير علىٰ واقع التصورات السياسية للناس.

وربما يحاول الممتنعون تسجيل موقف معين لهم، والتعبير عن إمتناعهم بطريقة من الطرق، وربما لا يحاولون.

كما أن امتناعهم ربما يكون احتجاجاً ورفضاً، وربما يكون انعكاساً لعدم اهتمامهم بالقضية المطروحة، وفي كل الحالات فإن التقسيم الواقعي للرأي العام لا يمكن أن يتجاوز هؤلاء.

ومن هنا سوف نخلص إلىٰ النتيجة التالية: إن الرأي العام لا يمثل فقط آراء الجماعة من الناس التي تتصدىٰ للتعبير عن رأيها، بل يمثل الآراء المطروحة والآراء الكامنة.

ولنضرب علىٰ ذلك مثالاً:

حينما يطرح للتصويت تسمية منطقة معيَّنة باسم من الأسماء ثمّ لا يكترث أبناء المنطقة بهذا الأمر ولا يندفعون للادلاء بأصواتهم بينما يتصدىٰ عدد قليل منهم فقط لذلك، فهل نستطيع القول هنا أن الرأي العام مع هذا الاسم وليس مع ذلك الاسم، أم نقول إن الرأي العام هنا غير مكترث بالأمر فكأنَّ القضية لا تعنيه، وربما يكون ذلك رفضاً لطريقة انتخاب الاسم واعتقاداً إن انتخاب الاسم يجب أن تكون من شؤون البلدية فقط.

سوف ننتهي من الملاحظتين السابقتين إلىٰ أن الأصح في تعريف

(الرأي العام) القول بأنه (رأي الجمهور في المسألة السياسية) في المقابل من الرأي الخاص الذي يعني رأي الفرد أو رأي الجماعة الخاصة.

نظريات في السير الفكري للإنسان:

ومن الحق أن يجرنا الحديث عن الرأي العام للبحث عن موضوع (تكون الأفكار) وموقعها في سلسلة الظواهر الإنسانية، هذا الموضوع الذي تناولته الفلسفة الحديثة.

وسوف لا نقوم بأكثر من استعراض النظريات في المسألة دون أن نشارك في البرهنة الفلسفية علىٰ أحد الآراء وندع ذلك إلىٰ مجاله في البحث الفلسفي.

السؤال كالتالي:

هل تعتبر الأفكار (الثقافة، الدين، الفن، الفلسفة) بناءً أساسياً يأخذ قوامه من عملية التكامل والمطارحة الفكرية أم يعتبر بناءً فوقياً يتأثر بطبيعة البناء التحتاني له والذي يمثله العامل الاقتصادي كما تقول به الماركسية البالية[1].

وينعكس السؤال في محور ثانٍ كالتالي:

هل تسير الأفكار الإنسانية باتجاه تكاملي دائماً وبنحو قهري أم أن التكامل في الفكر الإنساني ليس أمراً خارجاً عن إرادة الإنسان واختياره، والبشرية لا تملك ضامناً ذاتياً للتقدم التكاملي في مسيرتها الفكرية؟

---

(١) ومن الجدير الإشارة إلىٰ ان السيد الشهيد الصدر قد تناول لدىٰ حديثه عن دور العامل الاقتصادي وموقعه نقد وجهة نظر الماركسية في الموضوع راجع في ذلك ما كتبه في (اقتصادنا).

ومن هنا فإن سؤالين يتطلبان الإجابة، والرأي العام ـ وهو موضوع البحث في علم السياسة ـ لا بد أن يتخذ من الإجابة علىٰ السؤالين أساساً له.

السؤال الأول: هل تخضع الأفكار لقانون الحتمية تبعاً للعامل الاقتصادي أو لعوامل أخرىٰ؟

السؤال الثاني: هل تسير الأفكار بمجملها باتجاه تكاملي دائماً.

كانت الماركسية البالية تقول إن الفكر الإنساني يخضع لقانون الحتمية العام، ولا يستطيع أن يفلت من قبضة العامل الاقتصادي الذي يرسم اتجاهه ومساره، وعلىٰ ذلك تكون الأفكار جميعاً خاضعة لمولداتها الاقتصادية، كما أنها في الوقت الذي لا تمثل بناءاً أساسياً في كيان المسيرة الإنسانية كما يمثله العامل الاقتصادي تسير وبنحو قهري أيضاً في اتجاه تكاملي، ذلك أن المسيرة الإنسانية وحسب التصور الماركسي دائماً تسير باتجاه تكاملي بفعل التناقض الذاتب بين الأمور وولادة الحالة الجديدة الثالثة والتي ستشهد بدورها تناقضاً كيما تمهد للانتقال لحالة أخرىٰ تتناسب مع إفرازات التناقض.

الأفكار في كل مرحلة من مراحل البشرية ومن حيث مسارها ونتيجتها الختاميّة هي جيدة وصالحة وإن كانت خطأً في المقياس العلمي المطلق[1] لكنها من حيث مساهمتها في تصعيد التناقض للانتقال إلىٰ مرحلة ما بعدها تعتبر صالحة وتكامليّة.

ولم يبت الفلاسفة الغربيون برأي في هذه المسألة وإن كانوا يميلون للتدليل علىٰ أن الأفكار ومن خلال المساعي العلمية،

---

(١) علماً بأن الماركسية لا تعتقد بوجود مقياس علمي مطلق.

والجهود الفكرية المبذولة وسعة مساحة الأبحاث التجريبية، والتقدم التقني، تسير باتجاه تكاملي وبنحو حتمي لا بفعل العامل الاقتصادي وإنما بفعل مجموعة عوامل يكون العامل الاقتصادي واحداً منها.

ورغم هذا الميل السائد والناتج إلىٰ حد كبير من الوقوع تحت هيمنة التقدم الحديث والانبهار بمعطيات التجربة العلمية إلاّ أن فلاسفة آخرين بدأوا يشككون بهذه المقولة ويميلون للقول بأن التقدّم في عمر البشريّة ومساعيها الفكرية ليس بالضرورة يحقق تكاملاً وتقدماً في المحتوىٰ الفكري لها بل ربما نشهد حالات من الردة إلىٰ البداوة والانفلات من كل القيم الإنسانية المطلقة، وحالات من الانقضاض علىٰ الفكر والمبادىء باسم الحرية والتحرر، وهكذا لا يكون السير الفكري للإنسانية تكاملياً بالضرورة ولا هو خاضع للحتمية المطلقة.

أما من وجهة نظر إسلامية فإن السير الفكري للإنسان يخضع لعنصر الارادة والاختيار الذاتي كما تخضع لذلك أيضاً المواقف والممارسات العلمية.

إن الفلسفة الإسلامية ترفض عنصر الجبر والحتمية في مختلف أنشطة الإنسان العملية أو الاعتقادية الفكرية، وبالنحو الذي يفقد الإنسان قدرته واختياره في اتخاذ القرار الأخير، بالرغم من اعتراف الفلسفة الإسلامية بعوامل التأثير الخارجية من الوراثة، والتربية، والمحيط الاجتماعي، والوضع الاقتصادي وغيرها إلاّ أن جميع هذه العوامل لا تسلب من الإنسان إرادته في الفكر والقرار.

ومن هنا جاء التنديد الإسلامي بالأتباع الذين يستسلمون للقدر الاجتماعي من خلال ضلال أسيادهم المنحرفين قائلاً:

﴿وَلَو تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُون مُوقفُون عِنْدَ رَبِّهِم يَرجِعُ بَعْضُهم إِلَىٰ بَعْضٍ القَولَ يَقُولُ الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا للَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لَو لاَ أَنْتُمْ لَكُنَّا مُؤمِنِينَ، قَالَ الَّذِين اسْتَكْبَرُوا لِلَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا أَنَحْنُ صَدَدْنَاكُمْ عَنِ الْهُدَىٰ بَعْدَ إِذْ جَاءَكُمْ بَلْ كُنْتُم قَوْماً مُجْرِمِين، وَقَالَ الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ إِذْ تَأْمُرُونَنَا أَنْ نَكْفُرَ بِاللَّهِ وَنَجْعَلَ لَهُ أَنْدَاداً وَأَسَرُّوا النَّدَامَةَ لِمَا رَأَوا العَذَابَ وَجَعَلْنَا الأَغْلاَلَ فِي أَعْنَاقِ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُون﴾[1].

كما يندد بالمستضعفين الذين لا يلجؤون إلىٰ إرادتهم في القرار والموقف حينما يقولون (كنا مستضعفين في الأرض) فيقول لهم القرآن الكريم:

﴿أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا﴾[2].

وكما تنعكس هذه الرؤية الفلسفية علىٰ آحاد الأفراد كذلك تنعكس علىٰ السير الفكري للمجتمع، وللإنسانية كوحدة متكاملة، فهنا أيضاً لا يخضع السير الفكري للحتمية، وتبقىٰ الإنسانية علىٰ الدوام تواجه مفترقات طرق بين جاهلية وحضارية وهي القادرة بارادتها أن تنتخب أحدَ الخيارات.

ولا تتصور الفلسفة الإسلامية أن تخضع الإنسانية يوماً ما لنمط مفروض عليها من التفكير بدوافع وعوامل اقتصادية أو غير اقتصادية.

وأما حول اتجاه المسار الفكري للإنسانية فإن النظرية الإسلامية

---

(١) سبأ: الآيات ٣١ و ٣٢.

(٢) النساء: الآية ٩٧.

تؤمن بحاجة الفكر الإنساني إلىٰ العناية الإلهية لرسم الاتجاه التكاملي في المسار الفكري ومن هنا نستطيع أن نعبّر عن النظرية الإسلامية في هذا الشأن بـ (نظرية القصور الذاتي والتكامل بالعناية الإلهية) وفيما يلي نحاول أن نقدم توضيحاً موجزاً لهذه النظرية.

نظرية القصور الذاتي:

رغم اعتقاد المفكرين الإسلاميين بقدرة العقل البشري علىٰ اكتشاف كثير من المعارف الفلسفية والحقائق العلمية، ومن هنا اعتبروا العقل حجة باطنة علىٰ الإنسان في المسائل العقائدية، كما قد يستفاد ذلك من مجمل الآيات المشيرة إلىٰ العقل والوجدان في مسائل التوحيد والربوبية، وكما قد يشير إلىٰ ذلك أيضاً مثل قوله تعالىٰ:

﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَق﴾[1].

وقد جاءت مجموعة كبيرة من النصوص الشريفة عن الرسول الأكرم (ﷺ) والائمة من أهل البيت (ع) في هذا الشأن.

ورغم الاعتقاد بأن العقل قادر علىٰ اكتشاف القيم الحقيقية الأخلاقية للأعمال وهذا ما عبروا عنه بالحسن والقبح العقليين، رغم كل هذا الاقتدار علىٰ الكشف والمعرفة في مجال (العقل النظري) و (العقل العملي) كما اصطلح عليه فلاسفة الإسلام إلاّ ان العقل البشري يبقىٰ قاصراً عن اكتشاف (الشريعة) العملية في مجال ادارة الفرد والمجتمع، ومن هنا جاءت الحاجة إلىٰ إرفاده بالوحي وإسناده

---

(١) فصلت: الآية ٥٣.

بالتشريع الإلهي من خلال النبوات، ومن هنا فقد اعتبر القرآن الكريم كل عملية ابتعاد عن الوحي والهدي الإلهي هي عملية ضلال وانحراف وقد جاءت في هذا المعنىٰ عشرات الآيات الشريفة.

كما يمكن الاستشهاد علىٰ هذه الرؤية بمثل قوله تعالىٰ:

﴿فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَد اهْتَدوا. . .﴾[1].

﴿وَإِنِ اهْتَدَيْتَ فَبِما يُوحِى إِلَيَّ رَبِّى. . .﴾[2].

﴿وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَىٰ الرَّسُولُ إِلَّا الْبَلَاغ الْمُبِين﴾[3].

﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِ قَوْمٍ هَاد﴾[4].

﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدَىً مِنَ ٱللَّه﴾[5].

وقد تكفل اللّٰه تعالىٰ بفضله مهمة هداية الإنسان ليس من خلال العقل وحده وإنما من خلال إسناده وإرفاده بالرسل والأنبياء، قال تعالىٰ:

إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدىٰ، وَإِنَّ لَنَا لَلآخِرَةَ وَالأُولَىٰ﴾[6].

كما أن التعرف علىٰ الحقائق العلمية والتشريعات المناسبة لا يكفي هو الآخر في ضمان المسيرة التكاملية للإنسان ومعارفه ما لم يُسند أيضاً بالتدخل الإلهي من خلال تصدي الأنبياء لعملية قيادة الإنسانية وهدايتها، ودعم هذا التصدي بالنصرة والمعونة الالهيّة

---

(١) البقرة: الآية ١٣٧.

(٢) سبأ: الآية ٥٠.

(٣) النور: الآية ٥٤.

(٤) الرعد: الآية ٧.

(٥) القصص: الآية ٥٠.

(٦) الليل: الآية ١٢ و ١٣.

اللازمة للحفاظ عليه وتمكينه من قيادة دائرة المجتمع الإنساني. كما أشار القرآن الكريم إلىٰ هذا المعنىٰ في عدد كبير من الآيات الشريفة كما في قوله تعالىٰ:

﴿إِن يَنصُرْكُمُ ٱللَّه فَلا غَالِبَ لَكُمْ وَإِن يَخْذُلْكُمْ فَمَن ذَا الَّذِى يَنصُرُكُم مِن بَعْدِهِ﴾[1].

﴿إِنَّا لَنَنصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِى الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾[2].

﴿حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْأَسَ الرُّسُل وَظَنُّوا أَنَّهُم قَدْ كُذِبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا﴾[3].

هذه هي ركائز النظرية الإسلامية: ﴿القصور الذاتي في الفكر البشري، والحاجة إلىٰ التشريع الإلٰهي، والقيادة النبويّة، ثم العناية الإلٰهيّة﴾.

ولعلنا الآن نستطيع أن نفهم مدلول الآيات القرآنية الكريمة التي تحدثت عن ضلال الأكثرية وانحرافها، وعدم اعتبارها هي المقياس في التأشير علىٰ مواقع الحق كما قال تعالىٰ:

﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِى الأَرْضِ يُضِلُّوك﴾[4].

فالأكثرية حينما تكون بمعزل عن هداية النبوات، وحينما تكون معتمدة علىٰ إيحاءاتها الذاتية وأهوائها الباطنية، وحينما يتأثر المؤشر العقلي والفطري لدىٰ الإنسان بما حوله من مؤثرات خارجية وبما

---

(١) آل عمران: الآية ١٦٠.

(٢) غافر: الآية ٥١.

(٣) يوسف: الآية ١١٠.

(٤) الأنعام: الآية ١١٦.

يقارنه ويزاحمه من مؤثرات داخلية كما تؤمن بذلك النظرية الدينية فيكون علىٰ العقل والقلب غشاوة، في مثل هذا الحال من الطبيعي أن يكون خط الأكثرية بعيداً عن الصواب.

ومن حيث إن النبوات لا تستجيب لأهواء الناس وشططهم، وتسعى دائماً لالتزام الحق ومعطياته، كانت الأكثرية في العادة بعيدة عن مستوى الرشد والنضج الذي وصل إليه الأنبياء، وغير متقبلة للمواقف التي يرسمها الأنبياء بتوجيه من الوحي وتسديد من اللّه تعالىٰ.

وقد يكون مفيداً ومن خلال الاستعراض السابق أن نلخِّص النظرية الإسلامية في موضوع مسار الفكر الإنساني بما يلي:

أولاً: الفكر البشري لا يخضع لقانون الحتمية.

ثانياً: الفكر البشري قاصر ذاتياً وليس تكاملياً بالضرورة.

ثالثاً: تشهد المسيرة الفكرية للبشر تكاملاً من خلال العناية الالهية الخاصة.

رابعاً: سيكون الرأي العام تكاملياً حينما يتوافق مع حركة الأنبياء وتراجعياً منحرفاً حينما يبتعد عنها.

الرأي العام هل يملك العصمة؟

الحديث هنا عن الرأي العام الإسلامي، وفي دائرة المؤمنين بالوحي، وفي إطار الأمة المسلمة.

هل يملك الرأي العام الإسلامي مقوِّمات العصمة بحيث لا يمكن افتراض الضلال فيه؟ هذه المسألة لم تطرح بهذا العنوان إلاّ انها ليست مغفولة في أبحاث المتكلمين من علماء الإسلام حينما تحدثوا عن عصمة الأمة أو عصمة الإمام.

لقد وجد اتجاهان في الصف الإسلامي:

الأول: يعتقد بعصمة الرأي العام حينما يكون إجماعياً، وهذا الرأي هو الذي ذهب إليه علماء المذهب السني استناداً إلىٰ حديث شريف مروي عن رسول اللّه (ﷺ) **يقول فيه**:

﴿لاتجتمع أمتي علىٰ خطأ﴾ أو (علىٰ ضلال).

وفي ضوء هذا الرأي سنضمن صيانة الرأي العام للأمة من خلال الأمة نفسها وحركتها الفكرية، وسوف لا تكون بحاجة إلىٰ ترشيد من فوقها.

الثاني: يعتقد بعدم عصمة الرأي العام ذاتياً، واستمرار الحاجة بعد النبي (ص) إلىٰ إمام معصوم يكون قد استوعب الشريعة الإلٰهية من ناحية، وبلغ في تربية الذات رتبة الكمال.

وسوف يمكن أن نضمن سلامة الرأي العام وعدم انحرافه جميعاً من خلال وجود الإمام المعصوم، أما بدونه فإن الرأي العام اجماعياً أو بنحو الأكثرية لا يمثل مقياساً للعصمة والصواب.

هذا الرأي هو الذي ذهب إليه علماء المذهب الشيعي استناداً إلىٰ مجموعة أحاديث نبوية متواترة منها حديث الثقلين وحديث السفينة وغيرها كثير[١]، والتي تثبت إن الرسول الأكرم (ص) أوصىٰ من بعده الائمة الاثني عشر (ع) من أهل البيت أوَّلهم الإمام علي (ع) وآخرهم المهدي المنتظر الموعود والذي لم تزل المسيرة الإسلامية تشهد عناياته رغم غيبته الشريفة.

---

(١) وهي أحاديث مروية في الصحاح الخبريّة، وقد أوردها عن مصادرها العلامة شرف الدين في كتابه المراجعات.

الرأي العام في المناهج السياسية المختلفة:

أشرنا إلىٰ أنّ الرأي العام يحتل أهمية خاصة لدىٰ مختلف المناهج السياسية إلاّ ان نقاطاً من الافتراق تبقىٰ محفوظة في طبيعة التعامل معه، وسوف نقدم فيما يلي رؤية سريعة عن قيمة الرأي العام وطبيعة التعامل معه لدىٰ كل من الديمقراطية والشيوعية والإسلام جرياً علىٰ طريقتنا المقارنة في هذه الدراسة.

حكومة الرأي العام:

يفترض الديمقراطيون أن الديمقراطية هي (حكومة الرأي العام) ويعتبرون ذلك سمة أساسية من سمات الديمقراطية فبمقدار ما يقترب النظام الحاكم وسياسته من التوافق والاستناد مع الرأي العام يكون أقرب إلىٰ الديمقراطية والأمر علىٰ عكس ذلك حينما يبتعد.

وهم يفترضون أيضاً أن طريقة التعامل مع الرأي العام يجب أن تتم من خلال[1]:

١ ـ حرية الاتصال المطلقة بين الافراد لتبادل وجهات النظر السياسية في مختلف المسائل.

٢ ـ حرية التنظيم لجميع الأفراد في الارتباط مع بعضهم وتشكيل منظمات سياسية.

٣ ـ اعتماد المناقشة والتفاهم بين الجماعات في حل النزاعات، ورفض استخدام أيّ نوع من أنواع القهر والقوة في عملية توحيد الرؤىٰ.

---

(١) انظر (سياسة الحكم) ـ اوستن رني ـ الجزء الثاني.

٤ ـ اعتماد الأغلبية في حسم الخلاف، وحينما لم تنته طريقة المناقشة الحرة إلىٰ قرار مشترك.

٥ ـ اعتماد الخطوات السابقة في داخل الجماعة الواحدة بالذات، وليس فقط فيما بين الجماعات المختلفة.

غير ان الديمقراطية لديها تحفظ واحد ترفض فيه اعتماد الرأي العام أو حتىٰ السماح له، وذلك حينما يكون الرأي مخالفاً للمنهج الديمقراطي بالأصل وهادفاً للإطاحة به، ففي مثل هذا الفرض تمنع تلك الجماعة من كل منح الديمقراطية فلا حرية اتصال، ولا حرية تنظيم، ولا اعتماد مبدأ المناقشة ولا مبدأ الأغلبية، بل تستخدم مع مثل تلك الجماعات قوانين خاصة في مكافحة التخريب، بعد أن تكون الديمقراطية قد وسمت ذلك التحرك باعتباره تخريباً مناهضاً للديمقراطية وخطراً علىٰ استقلال واستقرار البلاد.

ومثالاً علىٰ ذلك فقد أصدرت كل من الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا، وفرنسا، مجموعة قوانين في القضاء علىٰ التحرك الشيوعي متجاوزة في ذلك المبادىء الديمقراطية في حرية الرأي[1].

والجدير ذكره أنّ الأسس التي اعتمدتها الدول الديمقراطية في محاربة الشيوعية قابلة لأن تشمل كل رأي وتحرك يخالف الأصول الديمقراطية من حيث أهدافه وأيديولوجيته وإن التزم بالمنهج الديمقراطي في الوصول إلىٰ الحكم، كما أنّ تلك الأسس تعتبر كل ولاء لايديولوجية أو نظام غير ايديولوجية البلاد ونظامها تخريباً يجب

(١) يمكن الطالب بهذا الصدد ومن أجل المعرفة التفصيلية، مراجعة سياسة الحكم (اوستن رني): ج ٢.

مطاردته ومكافحته، وهذا ما أشار إليه (رني) بالقول:

﴿في بريطانيا بالذات وإن لم يقصد بها الشيوعيون بالذات إلاّ أنه يمكن إذا ما إرادت الحكومة ذلك استخدامها للقضاء علىٰ التخريب الشيوعي، فقانون التحريض علىٰ التمرد (١٧٩٧) وقانون التحريض علىٰ الخيانة (١٩٣٤) يحرمان كل محاولة لإفساد ولاء أفراد القوات المسلحة لصاحبة الجلالة الملكة، وقد استعمل كل من القانونين في بعض الأحيان لمعاقبة الأشخاص الذي يقومون بتوزيع النشرات السياسية الهدامة﴾[١].

ومن هنا يجب أن لا نستغرب إذا رأينا الديمقراطية تتحول إلىٰ ديكتاتورية في قمع الإيديولوجيات والحركات المضادة بعد أن تسمها بالتخريب أو التمرد أو الخيانة أو تهديد استقلال البلاد وما شاكل ذلك، وهي أقنعة يتيسّر للديمقراطية الحديثة أن تضفيها علىٰ من شاءت.

لقد اشترطت حكومة الولايات المتحدة الأمريكية لتولي الوظائف الحكومية شرطين مترابطين رغم تباينهما وهما:

١ ـ الولاء الذي ينطوي علىٰ مسألة ما إذا كان الموظف يضع مصالح روسيا السوفيتية أو أيّة أمة أجنبية في الاعتبار الأول قبل مصالح الولايات المتحدة؟

٢ ـ الأمن وهو شرط أوسع نطاقاً من سابقه ويقتضي تحديد ما إذا كان أحد الأشخاص الذين يشغلون وظيفة حكومية يشكل خطراً علىٰ القوة العسكرية والاستقلال السياسي للولايات المتحدة.

---

(١) المصدر: الجزء الثاني، ص ١٨٨.

ويتألف (منهج الولاء) من قانونين أصدرهما الرئيس (ترومان) فقد أصدر عام ١٩٤٧ قانوناً يحرم علىٰ أي شخص تولي أية وظيفة في الاتحاد إذا كانت هناك أسباب معقولة تدعو إلىٰ الاعتقاد بأنه غير مخلص لحكومة الولايات المتحدة، وفي عام ١٩٥١ عدل هذا القانون بحيث أصبح يحرم كل شخص من التوظف إذا ثار حول ولائه (شك معقول)[1].

وفي ختام هذا الاستعراض، ومن أجل أن لا نخرج عن طبيعة البحث في هذا الكتاب ومنهجه الاستعراضي، سوف نترك الجواب للطالب والقارىء نفسه عما إذا كانت الديمقراطية صادقة مع نفسها في اعتبارها (حكومة الرأي العام) أم أنها حكومة إيديولوجية معينة يؤمن بها مجموعة من الناس بقطع النظر عما إذا كانوا يشكلون الأكثرية أو الأقلية، وأنهم يتفردون بتشكيل الحكومة والنشاطات السياسية وبالنحو الذي ينسجم مع احتفاظ إيديولوجيتهم بالحكم.

ونترك الجواب للقارئ نفسه أيضاً عن الفارق المتبقي بين الديمقراطية الحديثة والشيوعية التي لا تجد نفسها مضطرة للادعاء بأنها حكومة الرأي العام أو حكومة الجماهير، بل تدعي أنها حكومة من أجل الجماهير تسيطر عليها الطليعة الأكثر وعياً من أبناء الأمة، كما سنقوم بشرحه، فهل كانت الديمقراطية صادقة وموضوعية حينما ناقشت هذا الشعار (حكومة من أجل الجماهير) ورفعت بدله شعار (حكومة الرأي العام) أم أنها كانت صورة أخرىٰ من التفرد بالحكم والاستبداد به من قبل جماعة معينة؟

---

(١) سياسة الحكم: ج٢، ص ١٨٤.

حكومة من أجل الجماهير:

تحاول الماركسية أن تقدم تعريفاً جديداً للديمقراطية بالقول إنها (حكومة من أجل الجماهير) وليس بالضرورة أن تكون منبثقة من الجماهير بالذات أو تحظىٰ بتأييدهم منذ البداية.

إنّ الطليعة الحزبية المثقفة والتي تكون قد استوعبت وهضمت الفكر الماركسي جيداً بإمكانها أن تعجِّل في حركة التاريخ، وتعمل علىٰ تصعيد حالة النقمة لدىٰ الطبقة العمالية وبالتالي تكون علىٰ رأس عملية الثورة حيث تقود الجمهور إلىٰ مرحلة جديدة.

وسوف نعرف لدىٰ حديثنا في البحث القادم عن (الثورة) أن لينين يعتبر أول من بادر إلىٰ طرح هذه النظرية (الحزب الطليعي ودوره في عملية الثورة، واعتبارها من أصول الفكر الماركسي في الوقت الذي لم تكن كتابات ماركس وانجلز تحمل مثل هذه المبادرة النظرية).

وعلىٰ كل حال تقول الماركسية اللينينية إن الجماهير ليست قادرة دائماً علىٰ تشخيص مسارها الصحيح وبالتالي لا يمكن أن تُسلِّم مفاتيح الحركة الثورية في التاريخ ليد الجماهير وحدها، كما يقول لينين من ناحية ثانية انه وبكل الأحوال لا يصح الانفصال عن الجماهير وإهمالها حيث يقول:

﴿إن الهدف الصحيح للحزب هو أن يجعل السياسات تسبق مشاعر الجماهير إلىٰ حدٍّ ما بحيث تؤدي إلىٰ تقدم هذه الجماهير ورقيّها، ولكن ينبغي ان لا تبعد هذه السياسات عن مشاعر الجماهير أشواطاً بعيدة بحيث تصبح غير قابلة للتنفيذ﴾[١].

---

(١) عن سياسة الحكم (اوستن رني) ج ٢، ص ٢٩٣.

وفي ضوء ذلك ستكون ساحة حرية النقد المسموح بها للرأي العام محدودة ضمن (الفلسفة الحاكمة) وضمن (إطار الجهاز الحاكم) فلا يمكن للرأي العام أن يتصدىٰ لنقد الفلسفة الماركسية التي تمثل أساس الحكم، كما لا يعطىٰ الرأي العام ضوءاً أخضراً في انتقاد الجهاز الحاكم والتعدي عليه، ولكنه يستطيع أن يتمتع بحريته في النقد فيما دون ذلك، كبعض السياسات التنفيذية، أو تحليل الواقع الاجتماعي والاشارة إلىٰ المشكلات القائمة وما شاكل ذلك مما لا يكون بمثابة الطعن في أصول الفلسفة الماركسية ولا في قبضة الحزب الحديدية.

هذا هو ما اصطلح عليه بسياسة النقد الذاتي في القاموس السياسي الماركسي.

يبقىٰ أن نعرف كيف تفهم الماركسية حدوث عملية التكامل في الوعي السياسي لدىٰ الطبقة العاملة إذا لم يكن يسمح لها أن تتنسم عبير الحرية السياسية المطلقة؟

تقول الماركسية إن سيطرة (حكومة الحزب الواحد) سوف توفر علىٰ الرأي العام كثيراً من الوقت، وتعصمه من كثير من المزالق، فهي أقرب إلىٰ تحقيق عملية النضج لدىٰ الرأي العام مما تحققه الديمقراطية الغربية والمعتمدة علىٰ نظام تعدد الأحزاب والحرية السياسية المطلقة.

إن الطبقة العاملة قادرة علىٰ الإسراع في الخطوات التكاملية لها من خلال انخراطها في صفوف الحزب الواحد، واستخدام رؤاها وحقها في النقد الذاتي من خلال هذا الاطار الواحد لا من خارجه.

وفي ضوء هذا الفهم تقدم الماركسية أصولاً أخرىٰ للديمقراطية

من وجهة نظرها، الديمقراطية التي لا تصطدم ولا تتنافىٰ مع الديكتاتورية.

فإذا كانت الديمقراطية بالمصطلح السياسي تترجم نفسها من خلال حرية الاتصال، وحرية التنظيم، ومبدأ التفاهم، ومبدأ الأغلبية، في داخل الحزب الواحد أو داخل المجموعة الحزبية المتعددة أيضاً، فإن الماركسية تترجم ديمقراطيتها الديكتاتورية من خلال:

١ ـ قيمومة الحزب الواحد.

٢ ـ قمع الأحزاب الأخرىٰ.

٣ ـ النقد الذاتي داخل الحزب.

٤ ـ فردانية القيادة الحزبية.

الرأي العام في المنهج الإسلامي:

يقف المنهج الإسلامي مع الرأي العام موقفاً أكثر ثقةً وتكريماً له من المنهج الماركسي، وأكثر اعتدالاً وأبعد عن الغلو من المنهج الديمقراطي.

في البدء ينفي المنهج الإسلامي حالة العصمة عن الرأي العام ـ كما أسلفنا الحديث عن ذلك في فقرة سابقة من هذا البحث ـ كما ينفي عنه الانحصار في المسار التكاملي، بل ترىٰ النظرية الإسلامية ان الرأي العام يقف علىٰ مفترق طريق بين الكمال والانحطاط، وهو ليس بالضرورة سائراً نحو الكمال.

وهنا تُسجِّل النظرية الإسلامية نقطة اختلاف أساسية عن الديمقراطية، كما عن الماركسية أيضاً التي كانت تؤمن بالمسار التكاملي الحتمي للفكر الإنساني.

وتأسيساً علىٰ ذلك تتأكد حاجة الرأي العام للاعتماد علىٰ جهة أعلىٰ وأنضج وأكمل، وهي المتمثلة بالأنبياء (ع) والأوصياء ثم الأولياء من أتباعهم الفقهاء - كما سلفت الاشارة إلىٰ ذلك -

ونقطة الافتراق هنا عن الماركسية أنها كانت تعطي موقع القيمومة والتوجيه للحزب الطليعي من حيث تفوقه علىٰ الرأي العام في الوعي والنضج واستيعاب شروط الثورة بينما تمنح النظرية الإسلامية هذا الموقع للأنبياء (ع) وأتباع الأنبياء متسلسلاً من الأوصياء وإلىٰ الفقهاء العدول الأكفاء، كما جاء في قوله تعالىٰ:

﴿مَا كَانَ الْمُؤمِنُون لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنهُمْ طَائِفَةٌ

لِيَتَفَقَّهُوا فِى الدِّين وَلِينْذِرُوا قَوْمَهُم إذَا رَجعُوا إلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُون﴾[1].

بيد أن المنهج الإسلامي في الوقت ذاته يسعىٰ لإشراك الرأي العام في شؤون الحكم وإدارة المجتمع، ويحاول أن يُحقِق جَوَّ العِصمة من خلال الاستراك في المسؤولية بين موقع القيادة وموقع الأمة، فالأمة هي التي تباشر ادارة شؤونها لكنها لا تتجاوز اشراف القيادة وتوجيهها[2]. كما أن القيادة لا يسمح لها في المنهج الإسلامي ان تتجاوز الجمهور وتتفرد بعيداً عن الأمة ومحتجبة عنها،

---

(١) التوبة: الآية ١٢٢.

(٢) قد سلف أن شرحنا هذه النظرية في حدود ولاية الفقيه لدىٰ محاضراتنا في سياسة الحكم في الإسلام، ويمكن أن نجري مع نفس هذا المنوال في حكومة المعصوم (ع) حيث إنه رغم ما يتمتع به من ولاية مطلقة إلاّ انه مكلّف بالتشاور مع الأمة واشراكها في مواقع المسؤولية.

ومن هنا ورد في الشريعة الإسلامية التأكيد على المشورة كما في قوله تعالى خطاباً لنبيه (ﷺ):

﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾[1].

والنهي عن الاحتجاب عن الأمة، والأمر بتخصيص وقت للحضور بين يدي الجمهور ومفتوحاً عليه[2].

وفي ضوء ذلك ستمارس الأمة حركتها السياسية بحرية لكنها دون أن تكون مطلقة منفلتة كما في الديمقراطية ولا مكبلة سجينة كما في الماركسية حيث نظام (الحزب الواحد).

فالرأي العام يملك فرص التعبير عن نفسه، بل الأمة هي التي تباشر إدارة شؤونها من خلال التمثيل الحر عنها ومن خلال حضورها المباشر في الأحداث الهامة المختلفة:

﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[3].

إن النظرية الإسلامية تنطلق من أصول في فلسفتها عن عملية التغيير الاجتماعي، وهي أصول تختلف بها عن كلتا المدرستين الديمقراطية والماركسية.

أن عملية التغيير في المحتوى الداخلي للانسان لا يمكن أن تكون مفروضة عليه ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾[4] كما لا يمكن انتظار أن

---

(١) آل عمران: الآية ١٥٩.

(٢) لقد تحدثنا عن هذه الفقرات من المنهج الإسلامي لدى حديثنا عن سياسة الحكم في الإسلام فراجع كتابنا (المذهب السياسي في الإسلام).

(٣) الشورى: الأية ٣٨.

(٤) البقرة: الآية ٢٥٦.

تتحقق لوحدها ودونما إشراف وتوجيه ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾[1].

وقبل ذلك فإن التغيير في الواقع السياسي للأمة لا يمكن أن يتحقق إلاّ من خلال التغيير في الواقع الذاتي للأفراد، وبدونه لا يفلح أي مشروع للتغيير انسجاماً مع قوله تعالىٰ:

﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾[2].

ففي الوقت الذي تؤكد النظرية الإسلامية أن كل عملية تغيير في الواقع السياسي للناس لا بد أن تكون خاضعة للإرادة الإلٰهية، إلاّ أن الإسلام يؤكد أن هذه الإرادة الإلٰهية في التغيير لا تكون بحال من الأحوال مفصولةً عن الجهد الإنساني في التغيير الذاتي.

وقد يكون مفيداً أن نستعرض بعض مواد القانون الأساسي للجمهورية الإسلامية في إيران والمتعلقة بهذا الموضوع.

جاء في المادة الثالثة ولدىٰ الحديث عن الأمور اللازم اعتمادها في منهج عمل الحكومة الإسلامية.

﴿اشتراك عامة الناس في تقرير مصيرهم السياسي، والاقتصادي، والاجتماعي، والثقافي﴾.

﴿يمنع تفتيش العقائد، ولا يمكن مؤاخذة أي شخص أو التعرض له لمجرد اعتناقه عقيدة معينة﴾.

وجاء في المادة السادسة والعشرين:

﴿تتمتع الأحزاب والجمعيات والهيئات السياسية والنقابية

---

(1) فاطر: الآية ٢٤.

(2) الرعد: الآية ١١.

والهيئات الإسلامية وهيئات الأقليات الدينية المعروفة بالحرية بشرط إلاّ تنقض اسس الاستقلال والحرية، والوحدة الوطنية، وقيم الإسلام، واساس الجمهورية الإسلامية، ولا يمكن منع أي شخص من الاشتراك فيها أو إجباره علىٰ الاشتراك في احداها﴾.

كما جاء التأكيد علىٰ دور موقع الإمامة والقيادة في المادة الثانية ولدىٰ الحديث عن القواعد التي يستند عليها نظام الجمهورية الإسلامية أنه يقوم علىٰ ﴿قاعدة الايمان بالإمامة والقيادة المستمرة، ودورها الأساسي في ديمومة الثورة الإسلامية﴾.

وقد حدد القانون هذا الموقع في المادة الخامسة بالقول:

﴿تكون ولاية الأمر والأمة في غيبة الإمام المهدي عجّل اللّه تعالىٰ فرجه في جمهورية إيران الإسلامية للفقيه العادل التقي العارف بالعصر الشجاع المدير والمدبر الذي تعرفه أكثرية الجماهير وتتقبل قيادته﴾.

سوف نخلص في ختام هذا الاستعراض للمنهج الإسلامي إلىٰ نموذج ثالث لا هو منهج (حكومة الرأي العام) ولا هو منهج (حكومة من أجل الجماهير) وبالنحو الذي سبق شرحه.

وقد نستطيع التعبير عن هذا المنهج والاصطلاح عليه بمنهج (حكومة التعاضد بين الأمة والإمام) فلا الرأي العام هو المثل الأعلىٰ والسلطان الأول في إدارة الأمور، ولا الحكومة المتمثلة بالإمام هي القادرة علىٰ تجاوز الجمهور بحجة أنها إنما تعمل من أجله كما جرت عليه الديكتاتوريات.

عوامل تكوُّن الرأي العام:

إنّ معرفة العوامل والمؤثرات في تكوُّن الرأي العام مؤثرة جداً

في إنجاح الخطط والمشاريع السياسية، ومن هنا تسعى السياسات الحديثة للاستفادة من آخر أبحاث (علم النفس) و (علم الاجتماع) في مجال التأثير علىٰ الرأي العام وكسبه ولم يعد العمل السياسي يدار بالبساطة والعفوية التي كان عليها من قبل.

ومهما يكن القول في (تكوُّن الفكر والثقافة) وما إذا كان يخضع للحتمية أم يمتلك عنصر الاختيار، وما إذا كان العامل الاقتصادي يمثل الجذر الأول له أم لا فإن من الخطأ أن يظن أحد إن عملية تكوّن الرأي العام لا تخضع في مجمل مسارها إلىٰ مجموعة مداخلات ومؤثرات، وأنها تتكون بشكل عفوي. كما أنّ من الخطأ الفاضح أن نظن أنّ الرأي العام يخضع فقط للأدلة العلمية والمحاججات البرهانية، وربما يمكن أن نتصور ذلك ولو كفرضية ممكنة علىٰ مستوى الأبحاث الفلسفية التي تخضع عادة للمنطق الاستدلالي والبرهان الفلسفي، إلاّ أنا حينما نتناول موضوعاً سياسياً فسوف نجد إن البراهين العلمية قد لا يكون لها حظ إلاّ دون حظ العوامل النفسية، والمعاشية، والاجتماعية.

ان الرأي العام الإسلامي ـ علىٰ سبيل المثال ـ من قضية سلمان رشدي وكتابه (الآيات الشيطانية) الذي يتعرض فيه لشخص الرسول الاكرم (ﷺ) لا يخضع فقط للمحاسبة الاستدلالية الفكرية، بل يتأثر بمجمل الظروف الدينية وتحليلها، وربما نجد فرداً مسلماً يخضع لنمط من المؤثرات في تقييمه للموقف بينما يخضع فرد آخر لمؤثرات أخرىٰ تختلف عن سابقه، رغم أنهما يتحدان في الموقف والرأي.

وهكذا دائماً تكون عملية اختمار الرأي العام، ومن هنا عكف علماء السياسة على دراسة العوامل المؤثرة في تكونه، وبهذا الصدد نستطرد معهم مجموعة عوامل:

أولاً: العامل الثقافي:

حيث ترتبط أية قضية سياسية مطروحة للرأي العام وبدرجة من الدرجات بالبعد الثقافي والاعتقادي للأشخاص، ومن الصعب أن نتصور قضية سياسية لا تتأثر بهذا الجانب.

ان انتخاب شكل النظام، أو الأشخاص القيمين والمرشحين لمواقع المسؤولية، واعطاء الرأي في مسألة الحرب والسلم، أو في السياسة الخارجية، أو الاقتصادية أو مشاريع التنمية أو الاصطلاح الزراعي، أو البرنامج الثقافي وغيرها جميعاً يتأثر بطبيعة الثقافة التي يحملها الأشخاص، سواء في ذلك الثقافة الدينية أو السياسية أو الأخلاقية بنحو عام، فأنت حينما تريد أن تدلي بصوتك لمرشح الرئاسة أو مرشح البرلمان لا بد أن تأخذ بعين الاعتبار المقاييس التي رسمتها في ذهنك ووفقاً لمجمل ثقافتك واعتقاداتك حول هذا الموقع ومن ينبغي أن يكون مسؤولاً عنه، وفي ضوء تلك المقاييس تدلي بصوتك للشخص أو الجهة، ومن هنا فحينما تكون القيم الإسلامية في مجتمع ما هي الحاكمة فسوف لا نتصور مبرراً لإعطاء الرأي لشخص غير مسلم، بخلافه حينما تكون القيم القومية والعنصرية هي الحاكمة، وهكذا حينما تكن ثقافة الشخص منصهرة بالفكر الغربي والتقاليد الغربيّة والشخصيّة الغربية فإنه سيميل وفي مختلف القضايا السياسية المطروحة لإعطاء رأيه إلىٰ ما يتناغم وينسجم مع هذه الثقافة.

ثانياً: العامل الاقتصادي:

لا شك أنّ العامل الاقتصادي يعكس آثاره علىٰ الرأي العام بدرجة من الدرجات، ولا يمكن أن نكون واقعيين دون أن نحسب

لمستوى دخل الأفراد وطبيعة عملهم وإنتاجهم وكسبهم حساباً في تكوين رأيهم.

إنّ العاملين في سلك التجارة، وأصحاب المصانع والمعامل الإنتاجية الضخمة يهتمون جداً في التعرف علىٰ ما إذا كانت الحكومة أو الشخص المرشح يفتح أبواب هذا الميدان، بينما قد لا نجد الأصناف الأخرىٰ من الناس يملكون هذا الحماس نفسه لهذه القضية.

وهكذا نجد أن الطبقات الفقيرة من الناس تميل في العادة إلىٰ مشروع تحديد الأسعار بينما يضيق من هذا الأمر ذرعاً أصحاب المتاجر والمبيعات.

كما أن كل الناس يستبشرون حينما تستطيع الحكومة ان تقدم لهم خدمة في مجال الرفاه الاقتصادي وهم بالعكس يتبرمون من الحكومة حينما تكون فاشلة في هذا الجانب، بل إن هذا الأمر قد يتعمق ويتفاعل حتىٰ ينعكس علىٰ معتقدات الأشخاص الدينية بالذات، فإذا لم تستطع الحكومات الدينية أن تقدم لهم خدمة حقيقية في هذا المجال ولم تتمكن من علاج مشكلة الفقر فإنهم سوف يشكّون في جدارتها مهما كانت ملتصقة بالادعاءات الدينية بل سوف ينتقل هذا الشك أحياناً إلىٰ المعتقدات الدينية نفسها.

ثالثاً: العامل الجغرافي:

«تذهب احدىٰ المدارس الحديثة في التحليل السياسي وهي التي تسمى عادة مدرسة (السياسة ـ الجغرافية) إلىٰ أن ضرورات الموقع الجغرافي وهي التي تحدّد تحديداً كاملاً أسس السياسة الخارجية لكل دولة من الدول، وأن مواطنيها لا يملكون أي

اختيار حقيقي في تقرير شكل هذه السياسة أو تحديدها»[1].

ونحن لا نتفق مع المغالاة في هذا العامل، واعتباره يحدد وبشكل قهري شكل السياسة وحدودها، إلاّ إننا لا ننفي وجود تأثير لهذا العامل، فإن طبيعة النفس الإنسانية تسمح بوقوعها تحت تأثير المحيط المناخي، ونوع الطقس، وطبيعة التضاريس، كما أننا لا ننفي أن يكون خضوع الرأي العام لهذا العامل وفي بعض الموارد حقاً.

ان المجتمع البدوي، والقبائل الرحَّل مثلاً ترفض وضع الحدود الجغرافية بين بلدين ويميلون للتجوال في كل الأراضي ذات العشب دونما حواجز.

والمجتمع القروي مثلاً يرفض مشروع (تحديد النسل) بينما قد لا يكون المشروع مرفوضاً بتلك الدرجة في المجتمع المدني، وأحياناً يكون محبَّباً.

والمجتمع الذي يعيش في شبه جزيرة وليس له إلاّ منفذ بري واحد يكون الرأي العام فيه حريصاً جداً علىٰ توطيد العلاقات الخارجية مع الدولة المجاورة، ومثل ذلك حينما يكون للدولة منفذ واحد إلىٰ الماء فإن الرأي العام سيضغط باتجاه الاحتفاظ بهذا المنفذ وبذل أقصىٰ الجهود مع الأطراف المجاورة للحفظ علىٰ حرية الملاحة فيه.

رابعاً: العامل النفسي:

ليس الإنسان كائناً عقلياً محضاً، بل هو خليط من العقل

---

(1) سياسة الحكم: ج ١، ٣٠٥.

والعاطفة، ومن هنا كان من الصعب أن تفصل مواقف الإنسان وآراؤه عن عاطفته النابعة من المزاج الشخصي مرة، ومن الأهواء التي تحكم الفرد مرة أخرىٰ، وقد تكون في حالة ثالثة متأثرة بالنظر العقلي بحيث تخضع عواطف الفرد لحسابه العقلي والاعتقادي.

وفي كل الحالات فأننا لا يمكن في المعظم أن نستبعد تأثير العامل النفسي في تكون الرأي لدىٰ الفرد ومن ثم عموم الأفراد، وعلىٰ هذا الأساس يجهد السياسيون لكسب هذا العامل وجعله إلىٰ صفهم في مختلف المشاريع التي يريدون الإقدام عليها، ومن هنا نجدهم يخاطبون مشاعر الناس، ويدرسون الأرقام التي تدغدغ عواطفهم، وتحرك كوامن نفوسهم.

وفي هذا السياق يأتي موقع الدعاية، والإعلام، وطبيعة الأسلوب المستخدم في الإقناع والمحادثة.

فالفئة السياسية لا تستطيع أن تكسب الرأي العام لمرشحها بمجرد اقناع الجمهور بأنه أجدر من غيره، بل هي بحاجة لاستخدام ما يحرك عواطف الناس تجاه مرشحها وقد يكون بعض هذه العواطف غير جديرة بالاحترام وربما كانت جديرة، ولكنها علىٰ كل حال ضرورية، ومن هنا تعمد الفئة السياسية أن تؤكد للجمهور أن مرشحها ينتمي إلىٰ أسرة محترمة، أو صاحب خدمات خيريَّة سابقة للمجتمع، أو هو مظلوم قد سبقت الإساءة إليه فيما يوحي للجمهور ان يعطيه الرأي تداركاً لتلك المظلومية أو أنه قد فاز في سباقات أدبية أو فنية أو رياضية، رغم أن كل هذه الأرقام قد لا تكشف عن جدارة حقيقية في ما هو مرشح له.

وهكذا حينما تريد حكومة ما أن تقنع الرأي العام بخوض حرب تطيح بآلاف القتلىٰ وتستنزف الاقتصاد الوطني، فإنها من أجل إقناع

الرأي العام تحتاج إلىٰ مزيد من مغازلة عواطف الجمهور وأحوالهم النفسية، فقد تعرض فيلماً تصور فيه مجموعة أبرياء قد إعتدي عليهم، أو تعرض مشاهد مثيرة لبطولات جيشها كيما تؤكد للجمهور قدرتها علىٰ سحق العدو بسرعة، وما شاكل ذلك.

ويعتمد استخدام العامل النفسي علىٰ دراسة دقيقة لطبيعة الحالات النفسية التي تعيشها الأمة، وهو أمر قد يختلف بين أمة وأخرىٰ فتصوير العدو وهو يعاقر الخمرة في البقاع المقدسة، أو يمزق صحائف القرآن الكريم يكون مثيراً جداً للرأي العام الإسلامي بينما لا يكون كذلك لدىٰ شعوب أُخرىٰ.

كما أن الأشخاص يختلفون في أمزجتهم وطباعهم فلا بد من مراعاة المزاج الشخصي للأفراد، وهكذا في عملية المخاطبة واسلوب المكالمة والإقناع فقد يكون المطلب حقاً إلاّ أن الإصرار عليه أو طرحه في وقت غير مناسب، أو بأسلوب التهجم علىٰ الطرف الآخر واستفزازه، يوجب نفوره وانصرافه عن هذا الرأي.

خامساً: المحيط الاجتماعي:

ويتأثر الإنسان عادة بمحيطه الخاص والعام، فالأسرة والمدرسة والحزب، والأصدقاء والطبقة، والقومية وصنف العمل، والمحلة والجنس، واللون، كلها مما تدخل في مكونات الرأي والتأثير عليه.

ولهذا فليس غريباً أن نجد ولاءات معظم الناس تتجه لصالح من هو من مدينتهم أو من جنسهم رجلاً أو امرأة، أو ينتمي إلىٰ نفس العرق الذي ينتمون إليه فالسود يحرصون علىٰ أن يكون رفيقهم الأسود هو صاحب الحظوة والفائز في عملية التشريح أو غيرها من عمليات المنافسة.

ومثل ذلك يرغب معظم أفراد الجيش ان يكون فريقهم الرياضي هو الفائز في لعبة الكأس بينما يرغب أفراد المؤسسات الأخرىٰ أن يكون الفوز لفريقهم.

انّ الطبع العام لدىٰ الناس هو أن يكونوا منسجمين مع أقرانهم ومتوافقين معهم، وينعكس هذا الطبع علىٰ الرأي أيضاً حتىٰ في المسائل السياسية، فيكاد لا يعطي الفرد رايه في مسألة سياسية إلاّ بعد ان يقلِّب طرفه في أهل محلّته وأصدقائه وصنفه وحزبه وهكذا وهو يميل في العادة لأن يتفرد برأي دونهم أو لا أقل هو يتأثر برأيهم ولو نسبياً.

وفي أحيان كثيرة بل ربما دائماً يقع التصادم بين الانتماءات المتعددة وما تفرضه على الفرد من رأي، فقد يختلف رأي الأسرة عن رأي النقابة التي ينتمي إليها الشخص وقد يختلف رأي النقابة عن رأي الطبقة، وكذا رأي الطبقة عن رأي القومية التي ينتمي إليها، وفي مثل هذا الحال يكون الرأي في معرض تجاذب هذه المحيطات المتعددة صغيرة وكبيرة، وهنا لا يمكن بالدقة الكافية أن نتنبأ وبشكل مطلق ما هي الجهة التي ستكسب الفرد إلىٰ صفها، فقد يكون الملاك الحزبي لدىٰ الفرد أقوىٰ تأثيراً وجذباً من الملاكات الأخرىٰ وقد يكون الأمر بالعكس.

وعلىٰ كل الأحوال فإن الرأي العام يخضع لهذه الانتماءات ومن هنا يكون من الخطأ أن ندرس الفرد وتصوراته معزولاً عن المحيط والوسط الذي يعيش فيه ثم نحاول التأثير عليه دونما حساب لطبيعة ذلك الوسط، كما سيكون من الذكاء أن نحاول التأثير علىٰ رأي الفرد من خلال التأثير علىٰ وسطه ومحيطه، أو من خلال نقله إلىٰ محيط آخر.

تقييم وإضافة:

سوف نخلص في ختام هذا البحث إلىٰ أن مجموعة عوامل تتفاعل لتحسم الموقف والقرار في معركة الرأي، وإذا كان الفرد الواحد يتعرض لجميع هذه العوامل فإن الرأي العام سيكون معرَّضاً لها إذ ليس هو إلاّ رأي آحاد الافراد.

ونحن من وجهة نظر إسلامية نجد أن الإسلام بوصفه محاولة لبناء الإنسان الصالح في كل تصوراته ومواقفه، وباعتباره يقدم نصائح ومناهج عملية في كيفية التغيير يسعى دائماً للاستفادة من مجمل المؤثرات علىٰ الرأي، ولا يسمح بممارسة حالة انفصالية عن تلك العوامل في عملية التغيير والبناء.

الإسلام يدرك أهمية العوامل السابقة في صنع الرأي، ومن هنا جاءت مجموعة تأكيدات إسلامية في وظائف الحاكم تجاه الأمة، وفي كيفية العمل التبليغي والدعوة إلىٰ اللّه، وفي تهذيب النفس والتمكن من قيادتها، وفي التأمل في القضايا وعدم التسرع فيها، وفي انتخاب الأصدقاء الصالحين وعدم مجالسة أهل السوء، وكل هذه التوصيات إنما جاءت لمراعاة العوامل السابقة والمختلفة في تكون الرأي.

إلاّ أن الرؤية الإسلامية وهي تؤكد دور العوامل المتعددة في التأثير علىٰ الرأي العام لا تغفل الإشارة إلىٰ عنصر (الهداية الإلٰهيّة) ودوره في تسديد الرأي وتقويمه.

وقد يكون مفيداً أن نقف عند شرح هذه الاضافة الجديدة في النظرية الإسلامية والدينية عموماً أعني عامل الهداية الإلٰهية.

عامل الهداية الإلٰهية:

النظرية الإسلامية ترفض كما سبق حالة الإطلاق لفعل العوامل السابقة وتأثيرها، وهي تؤمن بأن الإنسان سوف يبقىٰ ورغم كل المؤثرات يمتلك القدرة علىٰ التحكم فيها، كما يشير إلىٰ ذلك قوله تعالىٰ في قصة الجدال الدائر بين الضالين مستكبرين ومستضعفين:

﴿يَقُولُ الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لَوْلاَ أَنْتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ، قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لِلَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا أَنَحْنُ صَدَدْنَاكُمْ عَنِ الْهُدَىٰ بَعْدَ إِذْ جَاءَكُمْ بَلْ كُنْتُمْ مُجرِمِين﴾[1].

ولكن الإنسان وهو يمتلك ناصية الموقف، ويتمتع بشرف الاختيار واختراق كل العوامل المحيطة به للوصول إلىٰ الحقيقة الناصعة لا يستغني عن العون الإلٰهي كما يعرب عن ذلك قوله تعالىٰ:

﴿وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلاَ أَنْ هَدَانَا ٱللَّه﴾[2].

وكما ورد في العديد من الآيات القرآنية الكريمة.

إن الإنسان غير قادر علىٰ الخلاص من قبضة العوامل الذاتية والخارجية والتي تتجاذبه وتتصارع علىٰ الإمساك بناصية فكره ورأيه ما لم تسعفه يد الخالق المتعال الهادي إلىٰ صراط مستقيم:

﴿وَٱللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيم﴾[3].

وهكذا تقول النظرية الإسلامية إن الإنسان مهما بلغ في قدراته

---

(١) سبأ: الآية ٣١ و ٣٢.

(٢) الأعراف: الآية ٤٣.

(٣) البقرة: الآية ٢١٣.

العلمية والنفسية ومهما امتلك من تجارب ومعارف، ومهما تمتع به من اقتدار علىٰ وزن الأمور وتقديرها، غير آمن من الانزلاق مع احد المؤثرات من حوله، وفقدان التوازن وهو يسير بين مجموعة منازعات.

وهذا ماأكّده القرآن الكريم في خطابه تعالىٰ لنبيه(ص):

﴿وَلَوْلاَ أنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً﴾[1].

ومثل ذلك ما جاء علىٰ لسان ابراهيم (ع) في مخاضه الفكري وسيره نحو التوحيد بقوله:

﴿فَلَما أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِى رَبِّى لأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِين﴾[2].

وقد جاء في كلام للإمام علي (ع) وهو يدعو إلىٰ المشورة وبذل النصح بالقول:

﴿فلا تكفوا عن مقالة بحق أو مشورة بعدل فاني لست في نفسي بفوق ان اخطىء ولا آمن من ذلك فعلي ألاّ ان يكفي اللّه من نفسي ما هو أملك به مني﴾[3].

ومجال دراستنا هذه لا يتسع للخوض في هذا البحث الأصيل في الفلسفة الإسلامية، ومن الطبيعي أن ندعو الطالب لمراجعة الدراسات التي تناولت هذا الموضوع، غير انا لا نُحرم الاشارة إلىٰ ان الهداية الالهية ـ التي تعتقد الفلسفة الإسلامية أنها موجودة دائماً وهي وراء كل عملية اهتداء نحو الرأي الأصوب ـ قد تستخدم ذات

---

(١) الاسراء: الآية ٧٤.

(٢) الأنعام: الآية ٧٧.

(٣) نهج البلاغة: خ ٢١٦.

العوامل الطبيعية، وقد تتجاوزها فيكون هناك فعل مباشر لليد الإلٰهية وتصرّف غيبي في فكر الإنسان دونما اعتماد علىٰ المؤثرات الخارجية.

وعلىٰ كل حال فإن النظرية الإسلامية تضيف هذا العامل إلىٰ العوامل السابقة بل تؤمن أن تأثير العوامل السابقة موقوفة علىٰ هذا العامل الأخير.

وهنا يأتي دور الدعاء وطلب الهداية من اللّه تعالىٰ كما جاء في قوله تعالىٰ تعليماً لعباده:

﴿إهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيم﴾[1]

وكما جاء علىٰ لسان موسى (ع):

﴿رَبِّ ٱشْرَحْ لِى صَدْرِى﴾[2] وقد قال اللّه تعالىٰ:

﴿فَمَنْ يُرِدِ ٱللَّهُ أنْ يَهْدِيه يَشْرَح صَدْرَهُ لِلإسْلامَ﴾[3].

وجاء في الدعاء الوارد عن الإمام زين العابدين (ع) من أهل البيت والمسمىٰ بدعاء مكارم الأخلاق:

﴿اللهمَّ ووفِّقني إذا اشتكلت عليَّ الأمور لأهداها، وإذا تشابهت الأعمال لأزكاها، وإذا تناقضت الملل لأرضاها﴾.

ونحن لا نستطيع أن نفسِّر موقع الدعاء ما لم نعرف النظرية الدينية في مسألة عامل الهداية الإلٰهية كما أسلفنا.

ومن الطبيعي أن نذكر ـ تعقيباً للحديث عن الهداية ـ الوجهة المقابلة لها وهي الإغواء والإضلال حيث يأتي هذا العنصر مكملاً

---

(١) الفاتحة: الآية ٦.

(٢) طه: الآية ٢٥.

(٣) الأنعام: الآية ١٢٥.

للنظرية الدينية، فكما يتكفل اللّه عباده بالهداية والتسديد والعون على معرفة الحق وسلوك الطريق إليه، كذلك يتعهد الشيطان الرجيم أولياءه وأتباعه والمنحرفين عن عبادة اللّه أن يكون مسلطاً على العصاة من الناس كما قال تعالى:

﴿إِنَّهُ لَيسَ لَهُ سُلْطَان عَلَىٰ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُون، إِنَّمَا سُلْطَانِهِ عَلَىٰ الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُون﴾[١].

وهكذا أوضح القرآن الكريم:

﴿أَلَمْ تَرَ إِنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَىٰ الكَافِرِينَ تَؤُزُّهُم أَزّاً﴾[٢].

وقال تعالى:

﴿إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ الْهدى الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُم﴾[٣].

ورغم أن الشيطان لا سلطان له على المؤمنين إلاّ أنه يبقى متربصاً بهم كلما غفلوا عن الاعتصام بحبل اللّه تعالى، وهو لا ينفك يوسوس بجميع العباد حتى الرسل والأنبياء ليخدعهم عن الصواب كما أشار إلى ذلك قوله تعالى:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلاَ نَبِي إِلَّا إِذَا تَمَنَّىٰ أَلْقَىٰ الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ ٱللَّهُ مَا يَلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحكِمُ ٱللَّه آيَاتِهِ﴾[٤].



(١) النحل: الآيات ٩٩ و ١٠٠.

(٢) مريم: الآية ٨٣.

(٣) محمد: الآية ٢٥.

(٤) الحج: الآية ٥٢

فهرس الموضوعات

البحث الأول

المشكلة السياسية

البحث الثاني

المستقبل السياسي للبشرية

البحث الثالث

الدولة

البحث الرابع

«الحكومة»، ضرورتها ـ أشكالها ـ هيئاتها

البحث الخامس

الأمة

البحث السادس

المواطنة

البحث السابع

الشَّعب وقواه السياسية ـ (الأحزاب وقوىٰ الضغط)